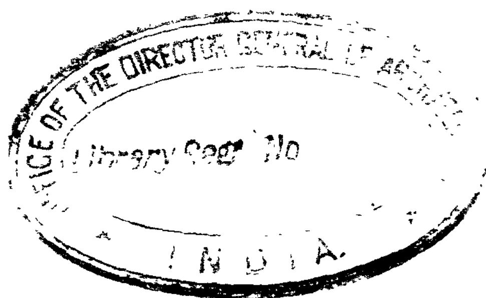
JOURNAL ASIATIQUE

HUITIÈME SÉRIE

TOME II



JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD,
CLERMONT-GANNEAU, J. DARMESTETER, DEFRÉMERY, J. DERENBOURG,
FEER, FOUCAUX, GUYARD,
HALÉVY, OPPERT, REGNIER, RENAN, E. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

HUITIÈME SÉRIE

TOME II



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXXIII

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET 1883.

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 6 JUILLET 1883.

La séance est ouverte à une heure par M. Adolphe Regnier, président.

Le procès-verbal de la précédente séance générale est lu et adopté.

Est reçu membre de la Société :

M. Delphin (G.), chargé de la chaire publique d'arabe, à Oran, présenté par MM. R. Basset et S. Guyard.

Le Président félicite la Société d'être enfin installée dans son local définitif. La Société vote des remerciements au Ministre de l'instruction publique, à son président d'honneur, M. Barthélemy Saint-Hilaire, et à son président, M. Ad. Regnier.

M. Barbier de Meynard, en présentant le numéro d'avril-mai-juin 1883 du *Journal*, s'applaudit du zèle qu'a déployé l'administration de l'Imprimerie nationale pour terminer à la fin de juin ce cahier triple.

La Société vote des remerciements à MM. Rousseau et Pihan, chef et sous-chef des travaux.

La parole est donnée à M. Pavet de Courteille pour la lecture du rapport des censeurs sur l'exercice 1882-1883. Ce rapport sera inséré à la suite du procès-verbal.

M. James Darmesteter lit son rapport annuel sur les travaux du Conseil.

M. Dieulafoy, indisposé, se fait excuser de ne pouvoir assister à la séance, où il devait communiquer un mémoire sur Cyrus, ses aïeux et ses campagnes.

Le secrétaire de la *John Hopkins University*, à Baltimore, écrit à la Société pour demander l'échange de ses publications avec le *Journal asiatique*. Cette proposition est adoptée.

Il est procédé au dépouillement du scrutin, dont les résultats sont consignés dans le tableau ci-joint.

La séance est levée à trois heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *The journal of the royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, n.s. Vol. XV. Part I et II, London, 1883. In-8°.

— *Proceedings of the royal geographical Society and monthly record of geography*, vol. V, n°s 1 à 5, London, 1883. In-8°.

— *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. LII, part I, n° 1. *Proceedings* of the same Society, n° 2. Calcutta, 1883. In-8°.

Par l'éditeur. *The Indian Antiquary*, a journal of oriental research. Vol. XII, part 145, june 1883. Bombay. In-4°.

— *The american Journal of Philology*, edited by Basil L. Gildersleeve, vol. IV, n° 13. Baltimore, 1883. In-8°.

Par la Société. *American oriental Society. Proceedings* at Boston, may 1883. In-8°.

— *Bibliotheca indica*. A collection of oriental works published by the Asiatic Society of Bengal. N. s. N° 487. *Parâśara Smṛiti*, by Chandrakanta Tarkâlankara, fasc. 1. — N° 488. *The Vâyu Purâṇa*, by Rajendralala Mitra, vol. II, fasc. 3. — N° 489. *The Prithirâja rasau of Chand Bardai*, by R. Hoernle, part II, fasc. 4. — N° 490. *The Suśruta Samhita*, by Ud ay Chand Dutt, fasc. 1. Calcutta, 1883. In-8°.

Par les Trustees de l'Indian Museum. *Catalogue and Handbook of the archæological collections in the indian Museum*, by John Anderson. Part I, Asoka and indian-scythian galleries. Calcutta, 1883, In-8°.

Par la Société. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Band XXXVII, Heft 1. — *Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländischen Studien im Jahre 1880*. Leipzig, 1883. In-8°.

Par l'auteur. *Studien über Dozy's Supplément aux Dictionnaires arabes; 2° Bericht über eine jüdisch-arabische Streitschrift gegen das Christenthum*, von Fleischer. (Abdruck aus den Berichten der phil. hist. Classe der K. S. Ges. der Wissensch.) 1882, In-8°.

Par la rédaction. *Polybiblion.* Revue bibliogr. universelle. *Partie littéraire.* Sixième livraison, *partie technique.* Sixième livraison. Paris, 1883. In-8°.

— *Journal des Savants*, mai et juin. Paris, 1883. In-4°.

— *Bulletin de correspondance africaine*, fasc. 5. Alger, 1882. In-8°.

— *Bulletin de la Société khédiviale de géographie*, série II, n° 4. Le Caire, 1883. In-8°.

Par la Société. *Revue africaine*, 27e année, n° 157. Alger, 1883. In-8°.

— *Compte rendu des séances de la commission centrale de la Société de géographie*, nos 9 à 12. Paris, 1883. In-8°.

Par le Ministère de l'instrnction publique. *Revue des travaux scientifiques*, tome II, n° 12; tome III, nos 2 et 3. Paris, 1883. In-8°.

Par le directeur. *Catalogue du musée Guimet*, par L. de Millqué. Lyon, 1883. In-8°.

Par l'auteur. *Notes de philologie malaise*, par A. Marre. (Extrait du *Muséon*). Louvain, 1883. In-8°.

— *L'inscription sanscrite de Han Chey*, par A. Barth (Extrait du *Journal asiatique*). Paris, 1883. In-8°.

— *Nécrologie de John Muir*, par A. Barth. Paris, 1883. In-8°.

Par la Société. *Travaux de l'Association des sociétés suisses de géographie, à Genève en 1882.* Genève, 1883. In-8°.

— *Bulletin de la Société académique franco-hispano-portugaise*, tome III, n° 4. Toulouse, 1883. In-8°.

Par l'éditeur. *Madjmou'i founoun,* par Mounîf Pacha, année I; n° 1. Istanboûl, 1300. In-8°.

Par l'auteur. *Die Umschreibung der eranischen Sprachen,* von E. J. v. Dillon. Leipzig, 1883. In-8°.

— *A New english-hindustani Dictionary,* by S. W. Fallon. Part XIII. Banâras, 1883. In-8°.

TABLEAU
DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 6 JUILLET 1883.

PRÉSIDENT HONORAIRE.

M. Barthélemy-Saint Hilaire.

PRÉSIDENT.

M. Ad. Regnier.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. Defrémery.
Barbier de Meynard.

SECRÉTAIRE.

M. Ernest Renan.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCAIRE.

M. Stanislas Guyard.

TRÉSORIER.

M. Melchior de Vogüé.

COMMISSION DES FONDS.

MM. Garrez.
Specht.
Clermont-Ganneau.

CENSEURS.

MM. Pavet de Courteille.
Zotenberg.

MEMBRES DU CONSEIL.

MM. Sanguinetti.
Ch. Schefer.
Feer.
Lancereau.
Pavet de Courteille.
Oppert.
E. Senart.
Spiro.
J. Halévy.
Michel Bréal.
J. Derenbourg.
d'Hervey de Saint-Denys.
Clermont-Ganneau.
Dr Leclerc.
Marcel Devic.
A. Barth.

Bergaigne.
Hauvette-Besnault.
James Darmesteter.
F. Lenormant.
Rodet.
Zotenberg.
l'abbé Bargès.
Foucaux.

RAPPORT

SUR

LES TRAVAUX DU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

PENDANT L'ANNÉE 1882-1883,

FAIT À LA SÉANCE ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ,

LE 6 JUILLET 1883,

PAR M. JAMES DARMESTETER.

Messieurs,

Appelé par la confiance de votre illustre secrétaire au périlleux honneur de le suppléer, pour cette année, dans la tâche qu'il remplit avec tant d'autorité et d'éclat, j'ai un double appel à faire à votre bienveillance. Je dois vous prier d'abord de ne point juger ce que je vous apporte d'après l'idéal auquel vous ont accoutumés les années précédentes et de ne point vous rappeler en ce moment ces belles et larges revues, où vous retrouviez la main du savant, du philosophe et de l'artiste, et qui faisaient de ces séances annuelles une fête pour l'esprit. Je dois ensuite vous demander d'avance une large indulgence pour les lacunes et les erreurs involontaires qui pourront vous frapper dans ce rapport : car ma compétence personnelle ne s'étend qu'à une partie infiniment restreinte du vaste domaine, chaque jour

élargi, que vos études embrassent. J'ai essayé du moins de mériter cette indulgence par un effort consciencieux à être aussi exact et aussi complet que possible, et par une volonté bien arrêtée de n'épargner à cela ni le temps ni la peine. Enfin il est une permission que vous m'accorderez sans aucun doute : si, au cours de cette revue rapide de vos travaux, nous avons à passer par des régions où l'accord scientifique ne règne pas, vous m'autoriserez, suivant une tradition dont le respect s'impose doublement à mon inexpérience, à ne pas prendre parti entre les systèmes et à ne pas abandonner le rôle de rapporteur pour celui d'arbitre. Au surplus, dans le plan, les limites et l'esprit de ce rapport, je n'ai eu qu'à appliquer fidèlement les principes si fermes et si sûrs que M. Renan posait dans son rapport de l'an dernier, et aussi à suivre les conseils qu'il a bien voulu depuis me donner personnellement et sans le secours desquels je me serais senti trop au-dessous de ma tâche.

L'abondance des travaux de cette année rend cette tâche particulièrement difficile pour un début. Permettez-moi de résumer ici l'impression qui me semble se dégager de l'ensemble de ces travaux. La science, malgré son caractère théorique et tout désintéressé, qui fait sa grandeur et sa valeur vraie, ne peut cependant s'affranchir des influences extérieures, qui tantôt la favorisent, tantôt l'entravent, et quelquefois déterminent sa direction et lui tracent comme

un lit. Or, il semble que les événements qui se sont produits dans l'Afrique du Nord, et ceux qui sont en voie de se produire dans l'Extrême Orient, commencent à faire sentir leur action sur le mouvement et la direction des études orientales en France. Vous connaissez les causes qui à la fois facilitent matériellement et nécessitent moralement l'exploration scientifique de l'Afrique du Nord. Cette exploration, commencée par l'initiative individuelle, va se poursuivre sans doute plus systématiquement, sous la haute direction de la Commission du Nord de l'Afrique, nommée par l'Académie des inscriptions et belles-lettres, et il n'est guère douteux qu'avec les ressources que les Chambres n'hésiteront pas à fournir largement pour une œuvre de haute civilisation, quelques années de fouilles et de missions suffiront pour nous apprendre en gros ce que nous pouvons espérer trouver dans ce vaste domaine sur lequel tant de civilisations ont passé. Nous ne connaissons guère de l'Afrique que la couche superficielle, celle de l'Arabe, dont l'histoire d'ailleurs est encore loin d'être achevée: au-dessous de la couche arabe, par delà la couche romaine dont l'étude ne nous touche qu'indirectement, nous devons percer jusqu'aux couches punique et libyque. C'est là que doit porter tout l'effort. Il faut s'assurer si réellement l'antique Carthage a péri tout entière; il faut recueillir au moins tout ce qui a pu échapper dans le reste de l'empire carthaginois et ce que la période néo-punique peut nous laisser deviner de la période ancienne. L'antiquité libyque a été plus mal-

traitée encore, mais elle a du moins laissé des représentants encore vivants dans cet immense monde berbère, épars de la Méditerranée au Soudan et de l'Atlantique à la vallée du Nil. Nous verrons aujourd'hui même ce qui a été commencé dans cette voie. D'autre part, la civilisation libyque, par ses origines, se confond sans doute avec celle de l'Égypte, dont la langue éclaire si vivement la constitution des dialectes berbères: là la France n'a qu'à continuer l'œuvre inaugurée par l'Institut d'Égypte et continuée par Mariette et par M. Maspero. Il y a donc tout lieu d'espérer que dans les années qui viennent l'orientalisme français fera beaucoup pour la connaissance de l'histoire, des antiquités et des langues de l'Afrique du Nord.

Des causes extérieures de même ordre amènent un réveil des études relatives à l'Extrême Orient, Chine, Japon, Indo-Chine. Une période nouvelle est sans doute à la veille de s'ouvrir dans ces études qui, sans être négligées, sont cependant restées comme à l'écart et constituaient, comme leur objet même, un monde fermé dans le cercle des études orientales. Cela tient sans doute avant tout au fait que l'Extrême Orient, dans son passé, a vécu d'une vie à part, sans lien apparent avec le reste du monde, sans action ni réaction sur l'Orient classique, celui des Aryens et des Sémites, le seul jusqu'ici qui nous ait intéressés directement, parce que c'est de là que nous venons. Mais quel qu'ait pu être l'isolement des deux Orients dans le passé, cet isolement

cesse de jour en jour, et ceci nous impose la nécessité d'étudier avec un intérêt croissant ce monde encore si nouveau pour nous, plein d'inconnu et plein de périls, et qui cache en lui une part de nos destinées. L'Orient classique nous attirait davantage, parce qu'il contient notre passé : l'Extrême Orient a droit à présent à un intérêt égal, parce qu'il contient notre avenir. L'isolement des deux mondes a-t-il d'ailleurs toujours été aussi absolu que nous l'imaginons d'après ces derniers siècles? La Chine ancienne, par exemple, n'a été fermée ni à l'Inde, ni à la Perse, ni aux Arabes. Rémusat et Julien ont montré tout ce que la littérature chinoise peut nous enseigner sur le reste du monde ancien, sur l'Inde en particulier. A cette heure même la constitution de l'épigraphie Cambodgienne jette un lien de plus, et des plus solides, entre les deux Orients : cette épigraphie double, mi-aryenne, mi-khmère, qui ne donnera tout ce qu'elle contient que quand la science saura embrasser et combiner ses deux éléments à la fois, vient prouver par un exemple, qui vaut mieux que toutes les considérations abstraites, la nécessité de sortir résolument de l'Orient aryo-sémitique, si vaste et si captivant qu'il soit, et il faut que bientôt les études des deux ordres ne soient guère moins intimement liées que peuvent l'être à présent les études aryennes et les études sémitiques.

Ainsi les mouvements historiques du présent commencent à avoir leur retentissement dans la science du passé, qui en attend des matériaux de plus en

plus riches et plus larges. Sans doute, l'histoire des études orientales dans le passé nous montre que le travail utile des diverses nations européennes n'a pas toujours été en raison directe des ressources matérielles que les hasards de la politique offraient à leurs savants. Les orientalistes anglais se sont souvent plaints que leur pays n'ait pas toujours suffisamment encouragé leurs efforts et que sa contribution au progrès général des études orientales n'ait pas été en proportion avec l'immensité du rôle qu'il joue en Orient; inversement, la plus belle époque peut-être de l'orientalisme allemand se place à un temps où l'action de l'Allemagne en Orient était infime ou nulle, et ce petit pays, le Danemark, a fourni à nos études quelques-uns de ses plus puissants ouvriers. La condition première et essentielle, c'est l'existence dans le public de sympathies scientifiques: sans elles, les ressources les plus riches seront stériles. Mais il n'en est pas moins vrai que là où ces sympathies existent, comme ici, à si faible degré que ce soit, les causes extérieures peuvent beaucoup pour le développement de la science: sans la conquête française en Égypte, l'Europe n'aurait pas eu Champollion; sans la conquête de Cochinchine, nous ne verrions pas se créer en ce moment l'épigraphie du Cambodge.

La Société asiatique, durant l'année qui vient de s'écouler, a été cruellement éprouvée : elle a perdu deux membres nationaux et quatre membres étrangers. M. le président de la Société a déjà, avec l'au-

torité qui lui appartient, rendu un digne hommage à la mémoire de notre doyen d'âge, le baron Guerrier de Dumast[1]. Dernier survivant du groupe de nos membres fondateurs, le nom de M. Guerrier de Dumast restait sur notre liste comme le dernier souvenir de cette noble génération de 1822, dont l'enthousiasme et la force d'espérance ont seuls pu créer et faire durer le mouvement dont nous sortons. Au cours des soixante années qui se sont écoulées depuis, la Société a pu passer par bien des phases et, comme la science elle-même, changer d'esprit et d'ambition; mais en se séparant lentement des illusions littéraires de la première heure, elle n'a pas oublié tout ce que le mouvement sévère qu'elle représente a puisé de force au début dans ces illusions, et elle ne voit pas trancher sans émotion le dernier fil par lequel elle touchait encore à ses origines.

M. Auguste Cherbonneau est, après M. de Slane, l'homme qui a le mieux connu l'arabe d'Algérie. Élève de Reinaud et de Caussin de Perceval, tour à tour professeur d'arabe à la chaire publique de Constantine et dans la Medresseh de cette ville, directeur du collège arabe-français d'Alger, rédacteur en chef du journal officiel en langue arabe, le *Mobacher*, enfin inspecteur des écoles musulmanes d'enseignement supérieur, il avait fait toute sa carrière en Algérie, quand, atteint de nostalgie, il revint en France en 1879 pour remplacer M. de Slane à la chaire

[1] *Journal asiatique*, séance du 9 février 1883, t. I, p. 255.

d'arabe vulgaire à cette école des langues orientales vivantes; d'où il était sorti trente-cinq ans auparavant. Mais le climat de France se trouva trop dur pour cet enfant d'adoption de l'Algérie, et il suivit bientôt M. de Slane. Presque toute son activité de savant, modeste et discrète, a été consacrée à la tâche utile de fondre, par l'enseignement, l'élément français et l'élément arabe en Algérie. Il a publié dans cette vue un grand nombre de livres élémentaires, entre autres deux dictionnaires, arabe-français et français-arabe : il a travaillé également à l'avancement de la science pure par des travaux originaux dans le *Journal asiatique* et dans la *Revue* de la Société d'archéologie de Constantine; il est, avec MM. Rénier et le général Creuly, un des fondateurs de cette société qui a tant fait pour l'exploration épigraphique de l'Algérie orientale. Son dernier ouvrage est un dictionnaire géographique, en voie de publication dans la *Revue de géographie*[1], qui donne la nomenclature arabe et kabyle de l'Algérie.

Avec Reinhart Dozy, professeur d'histoire à l'Université de Leyde, l'orientalisme européen a perdu l'un de ses maîtres. M. Barbier de Meynard, dans une de nos dernières séances[2], a résumé et apprécié devant vous l'œuvre immense de l'illustre arabisant

[1] Janvier 1882 et suite. Le dernier volume de la *Revue des Sociétés savantes* contient deux inscriptions historiques de 1541 et de 1762 publiées par lui (1882, pp. 57 et 307).

[2] *Journal asiatique*, séance du 11 mai 1883, t. I, p. 526; cf. la notice publiée dans la *Revue critique* du 28 mai, par son digne élève, M. de Goeje.

mieux que je ne saurais le faire. Éditeur infatigable, lexicographe sans égal, il a laissé surtout sa trace dans l'histoire des Arabes d'Espagne, qu'il a créée et constituée tout entière. Peu de savants ont réuni au même degré l'étendue d'érudition, la précision et l'enchaînement du raisonnement, la sûreté et la puissance de l'esprit de combinaison s'exerçant sur de grandes masses. Dans son mémoire sur les *Israélites à la Mecque*, il a montré qu'il possédait aussi cette sorte d'imagination créatrice qui n'est pas moins nécessaire au savant qu'au poète. La perte de Dozy a été vivement ressentie dans notre pays, où il comptait beaucoup d'amis, auquel le rattachaient des souvenirs lointains d'origine, et dont il a emprunté la langue dans la plupart de ses écrits originaux. Le congrès des orientalistes qui va se réunir à Leyde en septembre prochain, et dont Dozy était le président désigné, s'ouvrira sous une impression de deuil.

Une mort prématurée nous a enlevé deux autres membres étrangers, Edward H. Palmer et Arthur C. Burnell. Edward Palmer, professeur de persan à l'Université de Cambridge, était le type de cette classe de savants, si bien représentée en Angleterre, pour qui la science est une forme de l'action. Aussi a-t-il à la fois laissé sa marque dans la science et son nom dans l'histoire de son pays. Il avait au plus haut point le génie de la pratique linguistique : une langue était pour lui, dit un de ses amis, ce qu'un instrument nouveau est pour l'instinct d'un musicien bien doué. Il avait vécu des années sous

la tente des Bédouins dans ses fameuses explorations du désert de Sinaï et nul n'a mieux possédé que lui dans toutes leurs nuances les dialectes des tribus du désert. L'œuvre principale qui restera de lui est sa belle traduction métrique du Divan de Beha-eddin et surtout son « Désert de l'Exode » qui, à défaut de sa mort, suffirait à conserver son nom[1].

Arthur Burnell, mort le 12 octobre 1882 à l'âge de quarante et un ans, était de la race des Colebrooke. Entré dans le *civil service* à vingt ans, il trouva moyen de mener de front vingt années durant le travail absorbant de ses fonctions administratives et judiciaires et un labeur écrasant d'érudit. Nul indianiste de nos jours n'a mieux connu l'Inde entière, aryenne, musulmane et dravidienne, et il l'a connue en elle-même et face à face et non à travers des livres : aussi nul peut-être n'a mieux compris les conditions de la recherche scientifique dans l'Inde. Il sentit que l'heure des systèmes était passée ou n'était pas encore revenue et que l'étude approfondie et honnête des faits, et de tous les faits, était le seul moyen de sortir des généralisations vagues où flotte encore l'histoire de la littérature indienne. Aussi, droit, littérature védique, grammaire, paléographie, histoire proprement dite, il a renouvelé tout ce qu'il a touché par la richesse des faits qu'il mettait au jour et la nouveauté et l'étendue des aperçus qui se dégageaient d'eux-mêmes du matériel

[1] Voir Walter Besant, *The Life and Achievements of Edward H. Palmer*, 1883, in-8°.

par lui exhumé. Le dravidien lui a donné le secret de l'histoire de Sâyaṇa, le restaurateur du brahmanisme au moyen âge; le tamoul lui a fait retrouver l'école Aindra et sa grammaire logique, antérieure à l'école algébrique de Pâṇini, dont il a suivi l'action dans l'Inde aryenne, dans l'Inde dravidienne et hors de l'Inde. Il a créé tout entière la paléographie de l'Inde du Sud. Si la valeur du savant doit s'apprécier par le nombre de faits nouveaux et authentiques qu'il met au jour, nul, de notre temps, n'a mieux mérité des études indiennes; d'autant plus que sa carrière de savant, telle qu'il se l'était tracée, a été toute d'abnégation et de sacrifice. Esprit ardent et enthousiaste, ce n'est point par l'absence d'esprit philosophique qu'il avait renoncé aux systèmes, mais par l'ascendant d'une philosophie plus haute qui, lui montrant la vanité des théories à l'heure présente, lui ordonnait comme un devoir de sacrifier sa vie de savant à la recherche solide et obscure. Ainsi, dans ses dernières années, ayant reconnu que les bibliothèques du sud de l'Inde contiennent des trésors littéraires que le nord, seul exploré jusqu'ici, ne contient plus, il conclut que la première chose à faire était de cataloguer le sud, et il se mit à l'œuvre; il choisit la bibliothèque la plus riche, celle qui semblait devoir présenter le plus de spécimens de toute la littérature, celle du palais de Tandjor; de là, le catalogue de ces douze mille manuscrits, œuvre étonnante de clarté, de précision, de patience, qui le tua. Il revint languir en Angleterre et mourir. Il

laisse en manuscrit un dictionnaire des termes empruntés par l'Europe à l'Inde, entrepris avec la collaboration du colonel Yule. C'est au fond, sous forme de lexique, toute l'histoire des rapports de l'Inde avec l'Europe. Burnell n'a pas eu, parmi le grand public, la réputation à laquelle il avait droit, mais l'historien futur des études indiennes rencontrera son nom à chaque pas[1].

M. Mac Douall, professeur à Queen's College, à Belfast, ancien élève de l'Université d'Édimbourg, fut appelé en 1847 à y remplacer Brunton à la chaire d'hébreu. Il ne put même prononcer sa leçon d'ouverture : ayant embrassé les principes de l'église libre (Free Church) à l'époque du schisme qui en 1843 divisa l'église d'Écosse, le parti dominant fit revivre contre lui des lois d'exception religieuse qui étaient tombées en désuétude depuis un siècle, et son cours fut suspendu avant d'être ouvert. Le collège de Belfast, à sa fondation, en 1849, lui offrit la chaire de classiques; il y joignit pendant plusieurs années un cours de sanscrit et d'hindoustani pour les candidats au *civil service*. Pendant trente ans il exerça sur la direction générale de l'enseignement une influence profonde et il est le premier qui ait représenté en Irlande l'esprit et les méthodes de la

[1] *Athenæum*, 28 octobre (article de M. Rost); *Academy*, 21 octobre et 4 novembre (articles de MM. Max Müller et E. Nicholson). Sur les principaux ouvrages de Burnell, voir les articles de M. Barth dans la *Revue critique* (1873, n° 44; 1874, n°s 12-13; 1875, n°s 34-35; 1876, n° 31; 1877, n° 137; 1878, n° 35).

critique historique. De cette carrière, toute consacrée à l'enseignement, il ne reste que peu de traces écrites, sa leçon d'ouverture et quelques articles dans le journal de la Société asiatique anglaise. M. Mac Douall laisse un volume inédit sur les légendes et les mythes du moyen âge qui se rattachent à l'Orient, qui paraîtra par les soins de sa veuve[1].

Avant d'entrer dans le détail des travaux spéciaux de chaque branche de l'orientalisme, je dois parler de quelques faits et de quelques œuvres qui intéressent plusieurs de ces branches à la fois.

L'enseignement des choses de l'Orient s'est enrichi d'un nouvel organe par la fondation d'une école d'archéologie, instituée dans cet Orient en raccourci qui s'appelle le Musée du Louvre. Nos études y seront représentées par des cours de démotique, de droit égyptien, d'archéologie égyptienne, d'assyrien et d'épigraphie sémitique. Quelques critiques assez vives ont été portées contre cette création, à laquelle on a reproché de faire double emploi avec des enseignements déjà existants et d'augmenter la dispersion de notre enseignement supérieur, déjà si grande pour un public si restreint[2]. L'expérience dira quelle

[1] *The Weekly Northern Whig*, Belfast, 3 mars 1883; *The Scotsman*, 6 mars; communications de M. Meissner, de Queen's College. — Signalons ici les belles biographies de M. de Longpérier, par M. Schlumberger, en tête du premier volume de ses *Œuvres*, Paris, Leroux, 1883, et de M. John Muir, par M. Barth, dans le *Bulletin de la Société de linguistique*, Paris, 1883.

[2] *Revue critique*, 1882, t. II, p. 495; réponse de M. de Ronchaud, 1883, t. I, p. 14.

est la valeur de ces critiques; nous devons en tout cas saluer cette création comme un symptôme heureux de l'intérêt qui s'attache à nos études, et rendre hommage à la préoccupation très scientifique qui l'a inspirée, celle de favoriser l'étude directe et concrète des monuments, et de développer dans le haut enseignement l'habitude des leçons de choses.

L'*Histoire de l'art antique*, de M. Perrot[1], semble destinée à marquer une date dans le développement de la science créée par Winckelmann et Otfried Müller. Bien que, dans la pensée et le plan de M. Perrot, l'histoire de l'art grec soit le centre et le cœur de l'ouvrage, comme l'art grec lui-même est le centre et le cœur de l'art antique, cette histoire a pour introduction nécessaire une histoire de l'art oriental, dont l'art grec est l'épanouissement et la fleur. Cette large place donnée à l'Orient dans une œuvre destinée avant tout à la Grèce, fait mesurer la révolution qui s'est produite durant les cinquante dernières années dans la connaissance et l'intelligence de l'art ancien. Otfried Müller avait pressenti les rapports étroits qui unissent l'art grec à l'art oriental; mais l'insuffisance du matériel à sa disposition l'enferma en fait dans un monde grec incomplet et mutilé, réduit à la période classique, et l'empêcha par suite de se rendre un compte exact de la nature et de l'étendue de ces rapports. Depuis sa mort, l'exploration de l'Égypte dans ses couches plus

[1] Volume I, *Égypte*, 1882, LXXVI-879 p.; vol. II, *Assyrie et Chaldée*, 1883, 825 p. in-4°. Paris, Hachette.

anciennes et plus profondes, la découverte des antiquités d'Assyrie, de Chaldée, de Phénicie, de Chypre, d'Asie Mineure, de la Grèce archaïque, ont jeté dans la question une telle nuée de données nouvelles que l'historien de l'art ancien est à présent entravé par la richesse des documents comme il l'était autrefois par leur pauvreté.

Mais l'accumulation des faits, tout en rendant une synthèse plus difficile, en rend la nécessité plus impérieuse. C'est cette synthèse que M. Perrot a tentée, et il a commencé de nous présenter dans un tableau d'ensemble l'art des quatre ou cinq civilisations qui précèdent et préparent l'éclosion hellénique[1]. Le premier volume donne l'histoire de l'architecture funéraire, religieuse, civile et militaire, de la sculpture, de la peinture et de l'art industriel. C'est l'architecture funéraire et religieuse qui remplit presque tout le volume, car la tombe et le temple sont l'œuvre de prédilection de l'Égypte et les seules où elle ait mis le sceau de l'éternité. L'auteur fait ressortir, d'après les recherches de M. Maspero, les rapports intimes de l'art de l'Égypte avec ses croyances, et comment ses idées sur la destinée de l'âme après la mort ont donné à l'architecture funéraire son caractère et sa forme et produit cette statuaire, si réaliste et si vivante, mais si bornée dans son idéal. Toute la partie technique du sujet est traitée avec un soin

[1] Le premier volume a été traduit en allemand par M. Pietschmann, sous le patronage de M. Ebers. Traduction anglaise, par M. Armstrong.

particulier, avec l'aide d'un homme du métier, M. Chipiez, bien connu par ses beaux travaux sur les origines de l'architecture grecque. Le second volume est consacré à l'art de Chaldée et d'Assyrie; cet art, à l'inverse de l'art égyptien, n'a presque rien laissé de la tombe, peu de chose du temple et est tout entier en palais. M. Perrot a rassemblé tout ce qui reste de l'architecture funéraire de Chaldée, — celle d'Assyrie a absolument disparu; — il restitue le temple assyrien, si différent du temple égyptien, celui-ci étalé en longueur, celui-là se développant tout en hauteur à la recherche du ciel; il rétablit dans le palais assyrien le rôle de la voûte, prototype de l'art byzantin. Il montre comment l'absence de l'étude du nu a donné à la sculpture assyrienne, malgré son mouvement plus puissant, un caractère de convention plus marqué qu'en Égypte; enfin il reconstitue, à l'aide des découvertes de M. de Sarzec, les périodes de l'art chaldéen. Tel est dans ses débuts cet ouvrage qui, une fois achevé, sera probablement le monument le plus vaste élevé jusqu'ici à l'histoire de l'art. Sans doute, sur un terrain aussi neuf et aussi incessamment renouvelé, le progrès de la découverte, le progrès même amené par cette synthèse, la rendra bien vite incomplète. Mais M. Perrot n'a pas visé à être complet; il n'aurait pu l'être d'ailleurs dans l'état présent, qu'aux dépens de l'unité et de la proportion de l'œuvre, car les proportions de bien des chapitres seraient déterminées par le hasard des documents qui sont sous la main à cette heure.

et non par les rapports réels des choses. Mais les grandes lignes ont été tracées, et les découvertes du dernier demi-siècle sont assez nombreuses et portent sur assez de points essentiels pour que l'on puisse croire, sans trop de témérité, que pendant longtemps les découvertes nouvelles ne feront guère que remplir les cadres sans les faire éclater.

Dans ce même ordre d'études d'archéologie comparative, qui prend un développement si considérable, nous avons à signaler les vues ingénieuses et suggestives proposées dernièrement par M. Heuzey. M. Heuzey pense que les rapports signalés entre l'art phénicien et l'art grec archaïque ne doivent pas toujours s'interpréter par un emprunt de la Grèce à la Phénicie, que l'art grec a commencé de très bonne heure à réagir sur l'Orient et que souvent telle statuette phénicienne, où l'on voit l'original de séries grecques archaïques, est en fait une imitation du grec. Cette notion de *l'action en retour* de l'art grec archaïque est un nouvel élément dont l'archéologie gréco-orientale devra tenir compte dans la suite : il y a là une considération qui complique sans doute la recherche et rendra plus difficiles les classifications systématiques, mais la vie, et surtout la vie historique, est rarement une chose assez simple pour entrer dans le moule de formules rigides et uniformes[1].

[1] *Catalogue des figurines antiques de terre cuite du Musée du Louvre*, t. I. Paris, 1882, in-12, 248 pages; cf. M. Collignon, dans la *Revue critique*, 1883, t. I, p. 325-336.

M. Lenormant a continué la grande édition de son *Histoire ancienne de l'Orient*[1]. Le troisième volume, paru cette année, est consacré à la civilisation égyptienne. M. Lenormant nous fait connaitre, avec sa clarté et sa largeur habituelle de touche, la constitution sociale du peuple, l'organisation administrative, les lois, l'industrie et le commerce, les mœurs, la littérature; il donne l'histoire de l'écriture égyptienne et de son déchiffrement; décrit la religion, le culte des dieux, le culte des morts; fait enfin, principalement d'après le livre de M. Perrot, l'histoire de l'art égyptien.

Je citerai ici, bien que n'étant pas l'œuvre d'un orientaliste, l'*Histoire des anciens peuples de l'Orient*, de M. Louis Ménard[2], comme un symptôme du mouvement qui se fait pour introduire dans l'enseignement courant les résultats de la science moderne. C'est un résumé clair et intéressant, fait en général d'après de bonnes autorités. Je crains seulement que ce volume de 680 pages sur l'histoire d'Assyrie, d'Égypte et de Perse ne déroute un peu les élèves du cours de sixième, en vue desquels il a été écrit. Il semble que dans l'enseignement on ne soit pas encore arrivé à trouver la juste mesure dans laquelle ce qu'il peut y avoir de certain dans les résultats de l'orientalisme moderne doit entrer dans le courant de l'enseignement classique. La faute en est moins aux vul-

[1] Tome III, *Civilisation, mœurs et monuments de l'Égypte*. Paris, A. Lévy, 426 pages grand in-8°.

[2] Paris, Delagrave. 1 vol. in-12, VII-679 pages.

garisateurs qu'aux programmes. Si l'histoire ancienne doit continuer à faire partie, comme à présent, de l'enseignement élémentaire, il y a moins de danger à rester, comme par le passé, dans les lignes de l'histoire à la façon d'Hérodote, la seule que les lycéens aient besoin de connaître pour comprendre les auteurs classiques qu'ils étudient, et la seule qu'ils rencontreront au cours de leurs études littéraires, qu'à troubler leurs idées avec les enseignements, nécessairement vagues ou hypothétiques, d'une histoire qui est en voie de se faire et qui est encore matière de recherche et de controverse. La place véritable d'une histoire ancienne selon la science est au terme des études secondaires et non au seuil : car c'est alors seulement que l'esprit de l'étudiant est assez formé pour saisir la portée exacte de cet enseignement et pour y trouver intérêt. Nos lycéens de sixième peuvent, sans inconvénient, ignorer les cunéiformes et l'histoire d'Assur-nazir-pal ou d'Amenhotep, quatrième de nom[1].

Dans l'ordre de recherches inauguré par Pictet, une grande partie du livre de M. Piétrement sur l'histoire du cheval[2] intéressera tous les orienta-

[1] Pour l'histoire générale des études orientales, voir James Darmesteter, *De la part de la France dans les grandes découvertes de l'orientalisme moderne* (dans les *Essais orientaux*, Paris, A. Lévy, 1883); R. de Saint-Arroman, *Les missions scientifiques dans l'Inde française, en Indo-Chine et en Malaisie* (dans le *Bulletin de la Société académique indo-chinoise*, 1882, p. 1-19).

[2] *Les chevaux dans les temps préhistoriques et historiques.* Paris, Germer-Baillère, 1882, in-8°, xx-776 pages.

listes. M. Piétrement réunit, avec une abondance qui épuise à peu près le sujet, tous les documents relatifs à l'histoire du cheval dans l'Inde védique, l'Iran avestéen, l'Égypte et l'Arabie ancienne, chez les Assyriens et chez les Hébreux. M. Piétrement est avant tout naturaliste : il reproche avec raison aux philologues leur ignorance des faits positifs, une des causes les plus fréquentes de leurs erreurs philologiques; mais il tombe parfois dans l'excès inverse et impose aux textes, au nom de l'histoire naturelle, des sens dont ils pourront difficilement s'accommoder. Son livre n'en sera pas moins précieux pour la philologie, qui comprendra mieux, après l'avoir lu, les textes qu'il passe en revue, ainsi que pour l'histoire des échanges de la civilisation ancienne. Il n'est pas indifférent pour l'orientaliste d'apprendre, par exemple, que l'usage du cheval chez les Hébreux n'a commencé qu'avec la royauté, et que les Hindous ont emprunté des Grecs, après Alexandre, l'usage du mors, nom et chose[1].

I.

Les études de linguistique indo-européenne semblent reprendre, après un moment d'arrêt. M. Henry,

[1] Khalina = χαλινός; cf. *Revue de linguistique*, 1883, p. 156. — Pour l'histoire de la botanique, voir Fournier, *Origine des plantes cultivées* (*Journal des Savants*, 1883, p. 106-113, 288-294; renseignements sur les sources chinoises, indiennes et persanes de cette histoire).

dans une thèse consacrée à l'étude de l'analogie[1], spécialement en grec, met en relief, dans une introduction très nourrie, le rôle considérable de l'analogie dans la constitution de la langue indo-européenne, dans la formation des thèmes et des flexions. Dans ce travail considérable, l'auteur fait preuve d'une érudition linguistique étendue et sûre, et d'une intelligence profonde des questions soulevées dans les dernières années par le renouvellement des méthodes d'analyse philologique. C'est la première fois que le rôle de l'analogie dans la langue a été étudié et mis en lumière d'une façon aussi large, et il y a là une voie de recherches aussi intéressantes pour la philosophie du langage qu'utiles pour la science pratique; car l'analogie est le principe destiné à contrebalancer les excès de logique de l'école phonétique, comme elle est dans la réalité même des faits la force qui limite l'action phonétique[2].

Dans ses *Nouveaux aperçus sur le vocalisme indo-européen*[3], M. Regnaud prend position à la fois contre l'ancienne théorie de Bopp, qui calque le vocalisme indo-européen sur le vocalisme du sanscrit, et contre

[1] *Études sur l'analogie en général et sur les formations analogiques de la langue grecque.* Lille, Danel, 1883, VI-440 pages grand in-8°. M. Henry a publié aussi d'ingénieuses considérations sur *la nature et l'origine de la flexion indo-européenne* dans le *Muséon* de Louvain, 1882, p. 426-437.

[2] Pour la grammaire générale, signalons une brochure pleine de faits de M. Lucien Adam, *Le genre dans les diverses langues.* Paris, Maisonneuve, 1883, 35 pages in-8°.

[3] Paris, Vieweg, 1883, 31 pages in-8°.

les théories de la nouvelle école, représentée en France par MM. de Saussure et Havet[1], qui fait la part beaucoup plus large au vocalisme européen. La thèse principale de M. Regnaud, qui en cherche la confirmation dans la déclinaison des thèmes indo-européens en *u*, *i*, *ṛ*[2], c'est que les voyelles sanscrites *û u*, *î i*, *ṛ* descendent par contraction et affaiblissement des articulations *ava*, *aya*, *ara*. Il faut attendre la démonstration plus complète que M. Regnaud nous annonce pour porter un jugement définitif sur cette thèse, qui soulèvera sans doute quelque opposition si l'auteur entend la donner dans toute la généralité des termes, et ne veut point reconnaître en sanscrit ni en indo-européen un *u* ni un *i* primitif.

Dans la philologie de l'Inde moderne nous ne rencontrons que l'étude de M. Gonçalves Cardoso sur la langue de Goa, dialecte du Mahratte[3].

Dans le domaine des études indiennes, l'événement capital de l'année est l'achèvement du grand ouvrage de M. Bergaigne sur la *Religion védique*[4]. L'on

[1] Voir dans la *Revue critique*, 1882, t. II, p. 61, les observations de M. Havet sur le remarquable opuscule de M. Maurice Bloomfield, *Final as before sonants in sanskrit* (sur la duplicité de traitement et d'origine de *as* final sanscrit, se transformant en *e* ou en *o*, selon qu'il représente un ancien *es* ou un ancien *os*).

[2] *Examen du mouvement vocalique dans la déclinaison des thèmes indoeuropéens en i, u, r, et questions connexes.* Paris, Vieweg, 35 pages in-8°.

[3] *Bulletin de la Société académique indo-chinoise*, 1882, p. 29-44.

[4] 3 vol. in-8°, XXVI-328, 512, 367 pages. Paris, Vieweg, 1879-1883.

peut à présent se faire une idée exacte de cette œuvre considérable, dont le premier volume, il y a six ans, avait produit tant de trouble chez la plupart des critiques, et qui est l'effort le plus puissant tenté jusqu'ici pour embrasser l'ensemble du système védique. C'est, en réalité, non pas une exposition systématique de la religion védique, mais un index des idées védiques. M. Roth avait commencé le débrouillement du Rig par le rapprochement des différents emplois de chaque mot; M. Bergaigne le poursuit par le rapprochement des différentes formes de chaque idée. Il commence par passer en revue les divers éléments de la mythologie védique, considérée d'abord dans les phénomènes naturels, puis dans le culte, qui en est une représentation symbolique destinée à en amener la reproduction; il considère ensuite les dieux guerriers, dont Indra est le type, qui luttent contre le démon pour la conquête de la lumière et des eaux; enfin les dieux souverains, tels que le Ciel-père, Varuṇa, Mitra, les Âdityas, qui, à l'inverse d'Indra, sont considérés, non comme des dieux qui ont à lutter contre le mal, mais comme les maîtres universels, les ordonnateurs du monde, les fondateurs de la loi. Les divisions secondaires de ces trois groupes d'éléments sont complexes à l'infini: par exemple, les éléments mythiques se divisent en éléments mâles et éléments femelles, c'est-à-dire éléments traités dans la mythologie comme personnages mâles ou comme personnages femelles: les éléments mâles étant le ciel, le soleil, l'éclair, et dans le sacrifice Soma; les

éléments femelles étant la terre, l'aurore, la nuit, la nuée, et dans le culte l'offrande et la prière; chacun de ces éléments, à son tour, est susceptible de plusieurs formes ou désignations mythiques : il y en a qui se confondent entre eux, il y en a qui se dédoublent et qui se multiplient. Les relations entre-croisées de tous ces êtres donnent naissance à un nombre infini de formules, pour chacune desquelles M. Bergaigne donne tous les textes où il les trouve ou qui peuvent s'expliquer en les y retrouvant. Son livre est un répertoire de dix mille citations, — à peu près tout le Véda, — classées sous un certain nombre de chefs. La chose manifeste qui ressort de cette vaste confrontation, c'est que les idées des poètes védiques sont infiniment plus complexes que les traductions antérieures ne le feraient croire. Là est la différence capitale entre l'interprétation de la grande école fondée par M. Roth et l'interprétation de M. Bergaigne, Pour M. Roth, quand le poète dit une chose, il pense une chose; pour M. Bergaigne, il en pense plusieurs; pour M. Roth, une phrase védique est l'expression d'un mythe, et la seule question est de retrouver ce mythe; pour M. Bergaigne, une phrase védique est un groupe d'allusions à une série de mythes parallèles. De là une grave différence dans la lexicographie des deux écoles. Le poète qui voit plusieurs choses dans un mot aura des hardiesses de style, des impropriétés d'expression, qui ne s'expliquent que par la multiplicité des images qui flottent devant ses yeux. Mais dans la recherche in-

stinctive d'un sens naturel et d'un sens unique, le traducteur de l'école de M. Roth est involontairement amené à donner des entorses au sens des mots, et à leur prêter des valeurs qu'ils n'ont jamais eues; un des services les plus considérables et les plus certains rendus par M. Bergaigne est d'avoir montré par des exemples nombreux et concluants qu'il n'y a pas, en règle générale, à créer des sens védiques; qu'un mot, dans la langue du Véda comme dans toutes les langues, n'a qu'un sens, et que la solution du problème védique est une question de psychologie plus que de grammaire. M. Roth écrivait dernièrement qu'il faudra longtemps avant que l'on ait du Rig Véda une traduction comme l'Homère de Voss: on peut assurer que cette traduction n'existera jamais, parce qu'il manque au Rig Véda ce qui rend Homère traduisible et intelligible à des modernes: la simplicité de la pensée. M. Bergaigne, qui nous fait espérer une traduction nouvelle du Rig, ne se dissimule pas que cette traduction ne pourra guère offrir de sens qu'aux initiés et avec le texte sanscrit sous les yeux. Nous voilà loin de l'idée que l'on se faisait, il y a cinquante ans, de la poésie des Védas, cette poésie primitive de l'humanité. Cette idée, qui est et sera longtemps encore populaire, faisait déjà cependant quelques incrédules: M. Barth, dans son beau livre sur les religions de l'Inde, faisait ressortir le caractère tout sacerdotal de cette poésie et l'élaboration profonde dont elle porte la trace dès ses textes les plus anciens, et se refusait à y voir «l'œuvre de pasteurs primitifs,

célébrant leurs dieux tout en menant paître leurs troupeaux.» M. Whitney, dans un article récent[1], est encore plus catégorique : les Védas sont pour lui, en grande partie, une poésie artificielle, œuvre d'une corporation poétique, analogue aux Meistersænger de l'Allemagne, « un rapiéçage de lieux communs rajeunis par des allusions mystiques et inexplicables, des *concetti* tirés par les cheveux, une phraséologie pénible, qu'il est impossible de traduire en produisant un sens suivi, parce que cet élément y faisait défaut dès le commencement.» Le livre de M. Bergaigne est la démonstration en trois volumes de ces vues. Il ne faut pas se dissimuler que, dans cette conception les Védas perdent beaucoup de l'autorité suprême et comme sacrée dont la science les avait d'abord investis, et il n'est plus possible d'y voir la confession d'une humanité naissante. L'histoire de la pensée indo-européenne se détache du joug de la pensée indienne, à peu près de la même façon qu'à la même heure l'histoire des langues aryennes se dégage du joug du sanscrit. Les Védas et le sanscrit ne sont plus que la pensée et la langue de l'Inde proprement dite et non, comme on semblait le croire, les témoins presque directs de la période d'unité.

[1] *Le Prétendu hénothéisme du Véda*, Revue des religions, t. VI, p. 129-143. *L'hénothéisme,* c'est-à-dire l'adoration temporaire d'un dieu unique, n'est, selon M. Whitney, qu'un fait littéraire, non religieux. L'hénothéisme n'oublie pas un seul instant l'existence des autres dieux, mais seulement la part d'honneur qui leur revient. C'est une simple exagération dans l'expression, due à l'exaltation du poète qui va au plus outré.

Mais il y aurait danger, après avoir exagéré la valeur des Védas, à trop les rabaisser à présent. Ils n'en gardent pas moins une valeur considérable, non seulement pour l'histoire propre de l'Inde, mais même pour l'histoire générale de la pensée aryenne. Il est bien vrai qu'ils sont l'œuvre de théologiens raffinés et de pédants en poésie, qui sont les ancêtres légitimes des pandits de l'école classique, mais ils raffinent sur des formules et des idées très simples, venues d'une période plus primitive. Ce sont ces éléments plus simples et plus anciens qu'il s'agit à présent de dégager sous le fatras du rituel mystique. M. Bergaigne n'a pas entrepris cette œuvre, qui n'entrait pas dans son plan : il a déclaré d'avance expressément qu'il ne voulait pas, au moins dans ce livre, faire l'histoire même de la pensée védique, mais simplement en constater les formes : il fait la statique, non la dynamique du Védisme. Aussi s'est-il rigoureusement enfermé dans l'enceinte du Rig; il n'a pas recouru un seul instant aux mythologies sœurs de l'Iran et de l'Europe, ni même aux Brahmanas et aux dérivés du Véda. Cette limitation voulue a sans doute ses avantages et sans elle M. Bergaigne ne serait peut-être pas arrivé à reconnaître et à établir d'une façon aussi nette l'unité d'esprit et de conception du Rig dans toutes ses parties et l'égalité parfaite avec laquelle le raffinement théosophique pénètre toute la collection des dix mandalas. Mais cette méthode offre aussi de graves dangers que M. Bergaigne a été le premier à signaler : à se tenir

ainsi cloîtré dans le Rig Véda, l'interprète, dominé par sa pensée et par l'atmosphère où elle s'est habituée à vivre, court le risque de chercher des raffinements dans des formules très naturelles et d'être plus védique que les Védas. Il lui arrive de perdre le bénéfice d'idées simples et d'indications historiques précieuses, qu'il transforme en subtilités mystiques et qu'il lui sera bien difficile de retrouver quand il s'agira de faire l'histoire intérieure et extérieure du Védisme. Mais le livre de M. Bergaigne, malgré l'absence, et peut-être à cause même de l'absence de toute préoccupation historique, est la meilleure préparation pour rendre cette histoire possible; il déblaie le terrain en écartant tacitement les idées anciennes sur l'antiquité prodigieuse du Rig: une œuvre telle que le Rig, dans l'état où nous la trouvons, suppose un développement qui doit nécessairement avoir laissé sa trace dans l'œuvre qui le résume, et la conviction s'impose qu'une analyse dirigée dans ce sens fera décidément entrer les Védas dans la classe des monuments historiques. Vous me pardonnerez, Messieurs, de m'être étendu si longuement sur un livre qui est une des œuvres les plus vigoureuses que les études indiennes aient produites depuis longtemps et qui marque une époque dans l'histoire de l'interprétation védique.

Dans le domaine védique nous avons à signaler une autre étude d'un caractère tout différent: c'est un travail de M. Jean Kirste sur les Prâtiçâkhyas du Rig Véda. M. Kirste a recueilli dans ces Prâtiçâ-

khyas tous les documents relatifs à un certain nombre de termes techniques de sens indécis[1], dont il a déterminé la valeur par une analyse des indications des textes, combinée avec celles de la phonétique physiologique[2].

Dans la littérature classique nous rencontrons la seconde édition de la traduction de l'*Hitopadeça* de M. Lancereau[3], accompagnée de l'indication des sources et des parallèles que présente la littérature des contes et des fables. M. Regnaud a publié et traduit un recueil de stances sanscrites, formé par Ch. d'Ochoa et conservé à la bibliothèque universitaire de Lyon, et qui peut servir de complément aux *Indische Sprüche* de M. Böhtlingk[4]. Enfin, l'Imprimerie nationale va donner dans quelques jours le quatrième volume du Bhâgavata Purâṇa, édité et traduit par M. Hauvette-Besnault, qui a accepté la tâche pieuse et difficile d'achever l'œuvre interrompue il y a plus de trente ans par la mort de Burnouf. Ce volume, qui contient la première partie du X[e] livre, traite de l'enfance et de la première jeunesse de Krishṇa : mais la légende n'y tient qu'une place secondaire : elle ne sert qu'à introduire les longues et ardentes effusions de l'amour divin et de la théorie krishnaïte du salut par la foi et l'amour.

La question des emprunts de l'Inde à la Grèce semble à l'ordre du jour. M. Barth a présenté quel-

[1] Les mots *yama, nâsikya, abhinidhâna, sphoṭana, varṇakrama.*
[2] *Mém. de la Société de linguistique*, 1883, t. V, p. 81.
[3] Paris, Maisonneuve, 1882, x-387 pages in-18.
[4] *Annuaire de la Faculté des lettres de Lyon*, 1883, p. 1-22.

ques observations qui feront réfléchir les partisans de l'origine grecque du théâtre indou. Il montre que les rapports signalés dans ce sens par M. Windisch portent trop sur ce qui ne s'emprunte pas, sur ce qui fait le fond, c'est-à-dire les caractères et les types, et trop peu sur ce qui s'emprunte, les formes extérieures [1]. M. Lenormant, dans une étude sur le sens de *Yavân* en Orient, croit que les Indiens entendaient d'abord par *Yavana* le pays de Yemen, ce qui est un des sens du Yavan biblique, et que ce n'est que tardivement qu'ils ont appliqué ce nom aux Grecs qu'ils appelaient d'abord *Yona* (inscriptions d'Açoka) à l'exemple des Perses (Yauna)[2]. M. Barth a montré de nouveau combien est exagérée la réaction qui s'est produite parmi une partie des jurisconsultes anglais contre l'autorité des codes indiens; il est bien vrai que ces codes constituent avant tout, non une législation, mais une littérature, et encore une littérature exclusivement brahmanique, et sont expressément subordonnés, de leur propre aveu, à l'autorité vivante de la coutume; mais ils n'en représentent pas moins eux-mêmes, dans une certaine mesure, une coutume générale, d'un cercle d'action très restreint à l'origine, mais dont l'autorité, sacrée avec le temps, a largement modifié la constitution de la famille et le droit civil, même en dehors du cercle brahmanique [3].

[1] *Revue critique*, 1882, t. II, p. 381.

[2] *Journal des Savants*, 1882, p. 478-485, 602-611.

[3] *Revue critique*, 1882, t. II, p. 161.

L'Inde moderne et contemporaine est représentée par la publication partielle d'un voyage inédit dans l'Indoustan du lorrain Thiriot, qui décrit l'état et l'histoire de la péninsule pendant la guerre de 1778-1783 sous Haïder-Ali et Suffren[1]; et par les observations de M. J. Darmesteter sur les essais récents tentés pour faire du guzerati une langue littéraire et philosophique[2]. M. de Ujfalvy a étudié l'art des cuivres au Cachemire[3]; il croit à l'existence d'un art cachemirien, dérivé de l'art persan, mais transformé et devenu national, non sans une influence chinoise. Signalons enfin en particulier le VIII[e] volume de la grande géographie de M. Élisée Reclus, qui est consacré à l'Inde et à l'Indo-Chine et qui, sans être l'œuvre d'un orientaliste de profession, rendra un service de premier ordre aux indianistes, historiens ou géographes. Bien que les erreurs philologiques ne manquent pas absolument, l'auteur a su généralement choisir des guides sûrs dans toutes les questions qui touchent à l'histoire, aux croyances et à la langue, et il a saisi et rendu l'esprit des peuples qu'il décrit, avec un sens historique très sûr[4].

[1] Par M. Génin, *Bulletin de la Société indo-chinoise*, 1882, p. 69, 108; *Annales de l'Extrême Orient*, 1882, juillet, p. 6-17; août, p. 46-55; *Union géogr. du nord de la France*. Douai, 1882, p. 141-186.

[2] *Revue critique*, 1883, t. I, p. 101.

[3] *L'art des cuivres anciens au Cachemire et au Petit Tibet*. Paris, Leroux, 1883, 125 pages grand in-8°. — Fernand d'Avira, *Les Anglais en Birmanie* (*Société indo-chinoise*, 1882, p. 51-60).

[4] Paris, Hachette, 1883, 982 pages in-4°.

Dans les études boudhiques, M. Senart a continué l'interprétation de ces inscriptions d'Açoka, pierre angulaire de l'édifice historique de l'Inde[1].

M. Feer nous avait appris il y a deux ans comment on devient *arhat*, c'est-à-dire comment le religieux arrive à cet état de sainteté où il n'a plus à repasser par le cercle des existences et entre directement dans le *nirvâṇa*. Il nous apprend aujourd'hui comment on devient *arhatî*, ou *arhat* femme[2]. L'intérêt principal du travail consiste en ce qu'il nous apprend que la dignité *d'arhat* n'est point, comme celle de *buddha* ou de *pratyekabuddha*, le privilège exclusif de l'homme. Il serait intéressant de savoir si ce droit de la femme est ancien dans le Bouddhisme : M. Feer croit pouvoir répondre affirmativement, avec l'histoire de dix *arhatîs* d'après l'Avadâna-çataka. M. Feer continue à exploiter avec zèle cette vaste source du Kandjour, qui supplée si souvent à l'absence des textes sanscrits : il nous donne, dans les *Annales du Musée Guimet*[3], une riche collection de fragments, traduits du tibétain, relatifs à la légende du Bouddha, à la discipline, au dogme, à la morale, etc. Quelques-uns de ces fragments avaient déjà été traduits par M. Feer ou analysés par d'autres savants; mais la plus grande partie est inédite. La plupart représentent des textes sanscrits perdus ou

[1] *Journal asiat.*, 1882, t. II, p. 101-138; 1883, t. I, p. 171-230.

[2] *Journal asiatique*, 1883, t. I, p. 406-440.

[3] *Fragments extraits du Kandjour*, traduits du tibétain, XIII-568 pages in-4°; Ve volume des *Annales*, 1883.

non identifiés et ont, par suite, une valeur d'original; quelques-uns sont donnés dans le tibétain comme traduits du pali, ce qui prouverait que les rapports ont longtemps continué entre le Bouddhisme du Nord et celui du Sud.

Le Bouddhisme contemporain à Ceylan présente un curieux exemple de syncrétisme sous les influences positives de la science européenne : M. Foucaux nous fait connaître un catéchisme bouddhique, rédigé en 1881 par un Américain de l'Inde, revu et approuvé par le grand prêtre du Pic d'Adam et recommandé aux écoles bouddhiques: c'est un essai de conciliation du Bouddhisme avec le positivisme et le darwinisme[1].

L'épigraphie du Cambodge, définitivement constituée, a ouvert une double série d'études : l'une se rapporte aux destinées de la langue et des religions de l'Inde, transportées dans le sud-est de la presqu'île transgangétique, et forme une annexe de la philologie et de la théologie indienne: l'autre ouvre un monde nouveau, celui des races aborigènes subjuguées matériellement et moralement par l'Inde. L'étude systématique de cette épigraphie n'a pu commencer que l'an dernier, à la suite de la mission confiée à M. le capitaine Aymonier, et qu'il a commencée et continue à cette heure même avec tant de vaillance et de succès. Une vingtaine d'inscrip-

[1] *Revue des religions*, t. VII, p. 99. La même *Revue* continue la traduction de l'*Histoire du buddhisme de l'Inde*, de M. Kern.

tions, recueillies par M. Aymonier dans un voyage antérieur, et qu'il a offertes à la Société asiatique, ont été examinées par MM. Barth, Bergaigne et Senart, et M. Bergaigne a déjà pu soumettre à la Société un rapport préliminaire sur le contenu de ces inscriptions[1] : elles s'étendent de la fin du VI[e] siècle de notre ère jusqu'au commencement du XII[e], et fournissent la série des rois du Cambodge durant ces six siècles, sauf une interruption d'un siècle environ, au VIII[e]. C'est le cadre de l'histoire de la civilisation indienne au Cambodge, durant l'époque de sa prospérité; malheureusement ce n'est guère que le cadre : les inscriptions des rois sanscritisants du Cambodge ne sont pas jusqu'ici des sources historiques proprement dites : rien de comparable aux inscriptions des Achéménides. Ces inscriptions, toutes en vers et en sanscrit du classique le plus pur, sont des œuvres de déclamation qui ne sortent pas du lieu commun : éloges emphatiques d'un prince ou d'un ministre érigeant un linga, glorification d'un dieu, descriptions générales et vagues dans le goût des pandits de l'époque classique, avec cette horreur absolue du trait précis et du fait concret qui caractérise ce genre de littérature. Cependant, dans toute cette rhétorique, il n'est pas douteux que l'histoire trouvera à glaner quelques-unes de ces allusions indirectes qui échappent malgré lui à l'auteur le plus vide, par cela seul qu'il vit dans un temps et un lieu, quelques-uns de

[1] *Les inscriptions sanscrites du Cambodge* (*Journal asiatique*, 1882, t. II, p. 139-194).

ces renseignements précis qui sortent par voie oblique.

Il est du moins une branche de l'histoire pour laquelle ces inscriptions promettent d'être fécondes, c'est l'histoire religieuse du Cambodge. Les premières inscriptions étudiées présentaient un singulier mélange de Brahmanisme, particulièrement çivaïte, et de Bouddhisme, tantôt coexistant, tantôt se pénétrant : elles laissaient aussi soupçonner que le Bouddhisme du Cambodge était identique au Bouddhisme du Nord, dont il emploie la langue, le sanscrit, et dont il présente les affinités çivaïtes. Une inscription récemment étudiée par M. Senart, et la plus importante qui ait encore été signalée, met ces conclusions hors de doute[1]. Cette inscription, écrite vers l'an 975 de notre ère, relate une restauration du Bouddhisme par Kîrtipaṇḍita, ministre du roi Jayavarman; elle le prêche à la façon d'Açoka, et le Bouddhisme qu'elle prêche est celui du Nord, dont elle cite des livres; c'est le Bouddhisme du *Grand Véhicule* avec sa métaphysique mystique et sa mythologie çivaïte. Ainsi se confirme la tradition tibétaine, qui fait porter le Bouddhisme au Cambodge par Vasubandhu. Ajoutons qu'une tradition cambodgienne, rapportée par M. Moura, fait venir la dynastie nationale d'Indraprastha, l'ancienne Delhi. Mais d'autres faits, tels que la prédominance présente du Bouddhisme du Sud et de ses livres, des traditions qui

[1] *Revue archéologique*, 1883, p. 182-192.

font prêcher le Bouddhisme par le Buddha même venant de Ceylan, des usages qui font de Lanka la *qibla* du Cambodgien[1], semblent indiquer que la question de l'origine du Bouddhisme au Cambodge, et peut-être de la civilisation indienne même, n'est point susceptible d'une réponse unique et que la colonisation, à tout le moins la colonisation religieuse, s'est faite à plusieurs reprises et de deux côtés, par le Nord et par le Sud.

M. Barth a donné deux spécimens de ce que contiennent ces inscriptions du Cambodge : l'inscription d'Ang Chumnik, qui relate l'érection d'un linga et la dotation d'un sanctuaire par Sinhadatta, médecin de Jayavarman et gouverneur d'Âḍhyapura en l'an 667, et l'inscription de Han Chey, déjà étudiée partiellement avec beaucoup de sagacité, mais avec des ressources insuffisantes, par M. Kern, le seul savant étranger qui ait encore touché à l'épigraphie cambodgienne : elle est antérieure de deux générations à celle d'Ang Chumnik, et comme elle çivaïte. Un nouvel estampage, envoyé récemment par M. Aymonier, a confirmé les corrections et les conjectures proposées par M. Barth[2]. M. Renan a résumé les travaux déjà faits sur le domaine et éclairé la position respective du Bouddhisme et du Brahmanisme dans les

[1] Quand un Cambodgien entre dans une maison nouvelle qu'il s'est bâtie, il trouve au seuil un homme qui l'arrête et lui demande : « D'où viens-tu, voyageur? » Il répond : « Je viens de Lanka » (Moura, *Bulletin de la Société géographique de Bordeaux*, 1882, p. 442 ; article sur le Cambodge, p. 300, 335, 393, 437, 459).

[2] *Journal asiat.*, 1882, t. II, p. 195-230 ; 1883, t. I, p. 160-170.

premiers temps par un parallèle ingénieux avec la position du Christianisme des Franciscains en face de celui de l'église officielle[1].

Mais le déchiffrement et la mise en œuvre des inscriptions sanscrites n'est que la moitié de la tâche et non point la plus difficile. La grande nouveauté et le grand intérêt de cette épigraphie, c'est qu'elle nous permettra peut-être de plonger dans le passé, au moins linguistique, des aborigènes du Cambodge. Un certain nombre d'inscriptions sanscrites sont accompagnées d'inscriptions en vieux khmêr : le vieux khmêr n'est plus connu, mais il se rattache directement au khmêr moderne, et bien que l'on n'ait pas encore rencontré d'inscriptions bilingues proprement dites, c'est-à-dire exprimant le même contenu dans les deux langues, M. Aymonier vient de montrer que la différence du khmêr des inscriptions à la langue moderne n'est point telle que la solution du problème soit insoluble[2]. Le vocabulaire est souvent identique et M. Aymonier a pu reconnaître déjà un certain nombre de lois phonétiques qui permettent de retrouver la forme moderne, et par là le sens, d'un certain nombre de mots anciens : c'est le commencement d'une grammaire historique de la langue khmêre. Les inscriptions khmêres sont

[1] *Journal des Savants*, 1883, p. 177, 185, 259, 268.

[2] *Quelques notions sur les inscriptions en vieux khmêr* (*Journal asiatique*, 1883, t. I, p. 441-505). On trouvera la bibliographie des travaux sur l'épigraphie khmêre, jusqu'en 1882, dans le *Bulletin de la Société académique indo-chinoise*, 1882, p. 247-269.

généralement votives et constatent des donations faites aux temples. Quelques-unes, celles du Nord, nous font connaître le personnel des temples : d'autres, celles d'Ankor Vat, commentent les bas-reliefs qui représentent les tourments des divers enfers dont elles nous donnent une nomenclature sanscrite, plus complètement, semble-t-il, qu'aucun texte classique : il y aura là de curieux sujets de comparaison avec les classifications brahmaniques et bouddhiques et avec celle du Tray Bhûm cambodgien[1]. M. Aymonier procède dans son déchiffrement avec une méthode très prudente, et semble-t-il, très sûre, sans ces écarts d'imagination qui ne sont pas rares dans les épigraphies à leur début, et il est assez pénétré de la méthode scientifique pour savoir ignorer toutes les fois qu'il le faut[2].

Il y a lieu d'espérer que bientôt la France mettra aux mains des savants européens le *Corpus* des inscriptions cambodgiennes. En quittant cet intéressant sujet, je me permettrai d'expliquer un vœu : c'est que les savants qui l'abordent combinent autant que possible dans leurs recherches les deux ordres d'études ou que du moins les sanscritistes s'entourent de tous les renseignements que leur fourniront M. Aymonier et les disciples qu'il formera, je l'espère. Quelques-unes des difficultés d'interprétation

[1] Analysé partiellement par M. Feer (*Journal asiat.*, 1878, t. I, p. 202).

[2] Lorgeou, *Études sur quelques fragments épigraphiques des monuments khmêrs* (*Bulletin de la Société indo-chinoise*, 1882, p. 20-27).

que présentent les inscriptions sanscrites semblent venir de ce qu'en fait, malgré leur pureté aryenne, elles ont subi beaucoup plus qu'il ne semble l'influence khmêre[1] : même les puristes à outrance, les pédants convaincus qui traçaient ces irréprochables çlokas, ne pouvaient s'empêcher de vivre dans un pays qui n'était point le Bhâratavarsha.

Le grand ouvrage que vient de publier M. Moura, sous le titre de *Royaume de Cambodge*[2], sera à ce point de vue le bienvenu. Nous n'avons eu longtemps sur le Cambodge que des renseignements épars dans les ouvrages de M. Aymonier, dans les *Annales de l'Extrême Orient*, dans les Bulletins de l'*Académie indo-chinoise*, dans la collection des *Excursions et reconnaissances*. M. Moura nous donne la première description d'ensemble. Plusieurs années représentant de la France au Cambodge, il a utilisé son séjour pour rassembler tous les renseignements qu'il a pu sur le pays, ses mœurs, son organisation, son histoire. Il étudie tour à tour la géographie, le climat, la flore, l'industrie, le commerce; les religions, le gouvernement, la loi, les mœurs. Il résume l'histoire du Cambodge depuis les origines jusqu'à nos jours, d'après des chroniques pâlies (?) confiées par le roi Norodom et traduites par des lettrés indigènes; enfin, il décrit les ruines du pays, l'état présent de l'art, et résume les dernières recherches épigraphiques.

[1] *Kamrâta* = khmêr *kamrateṅ* (*Journal asiat.*, 1882, t. II, p. 152).

[2] Paris, Leroux, 1883, 2 vol. grand in-8°; vol. I, VIII-518 pages; vol. II, 478 pages.

Toutes les parties de ce vaste travail ne sont pas traitées d'une main également sûre : les chapitres relatifs à la langue, à la littérature et à l'épigraphie manquent de précision et ne satisfont pas toujours la curiosité du lecteur : mais toute la partie descriptive, tout ce que l'auteur a vu de ses yeux, est d'un haut intérêt et est exposé avec une simplicité claire qui inspire confiance. Dans la vaste collection de faits et de traditions recueillie par M. Moura, les indianistes trouveront des matériaux précieux; le folklore et les superstitions du Cambodge suggèrent à chaque pas des parallèles avec les choses de l'Inde : les traditions sur l'origine des Khmêrs et sur l'abandon du caractère sanscrit pour le caractère pâli entreront en ligne de compte dans la solution définitive de la question d'origine. Enfin ces débris de culte et même de clergé brahmanique que M. Moura signale au sein du Bouddhisme contemporain forment un curieux exemple de survivance, et montrent que le syncrétisme ancien n'a pas été complètement aboli.

M. Moura a encore publié dans la *Revue de l'Extrême Orient*[1] des détails de mœurs sur la vie cambodgienne, les représentations théâtrales, et le drame khmêr dont il a analysé un spécimen. Le capitaine Bartet a esquissé, d'après les monuments et la chronique royale, une histoire de « l'illustre royaume de Cambodge » (*Maha Nocor Khmêr*) : il attribue aux artistes khmêrs prisonniers de la période de décadence

[1] *De Phnom-Penh à Pursat, en compagnie du roi de Cambodge et de sa cour,* 1882, p. 84-112, 246-310.

les monuments de style khmêr du royaume de Siam et en particulier de l'ancienne capitale Ayuthia[1]. Nos officiers de la Cochinchine continuent toujours avec intelligence et ardeur la grande œuvre d'exploration commencée par Doudart de Lagrée et Garnier; les voyages du lieutenant Gautier chez les Moïs[2] et des lieutenants Septans et Gauroy dans le haut Cambodge et le Laos[3] augmentent notre connaissance de ces peuplades du haut Cambodge, dont l'étude est indispensable pour la solution du problème khmêr.

Les découvertes khmêres semblent destinées à avoir leur réaction sur les études malaises. M. Keane, dans un mémoire important, traduit dans les *Annales de l'Extrême Orient*, signale des rapports frappants entre l'organisme du khmêr et celui du malais[4]. Cet immense groupe malais, qui s'étend de Madagascar aux extrêmes confins de l'Océanie, semble malheureusement négligé. Nous n'avons à signaler que les

[1] *Bulletin de la Société de géographie de Rochefort*, 1882, t. III, p. 283-316. Du même, *Du culte en honneur à Angcor Vat* (sur le caractère brahmanique des représentations), *ibid.*, 1883, t. IV, p. 203-209. La Société de géographie de Rochefort est un centre très actif pour les études indo-chinoises (cf. *Bull. de la Société indo-chinoise*, 1882, p. 141). Bazangeon, *Aperçu sur le royaume de Cambodge*, dans le *Bulletin de la Société de géographie de Lyon*, 1882, p. 157-166.

[2] *Voyage au pays des Moïs*, Saïgon, 1882, 33 pages in-8°.

[3] *Reconnaissance dans le Cambodge et le Laos.* Saïgon, 1882, in-8°; cf. *Bulletin de la Société bretonne de géographie.* Lorient, 1882, p. 123-151.

[4] *Des rapports ethnologiques et linguistiques des races indo-chinoises et indo-pacifiques* (*Annales*, février 1883, p. 238-250; mars, p. 264-278).

additions de M. Marcel Devic au dictionnaire malais-français de M. l'abbé Favre[1]; les observations présentées à ce sujet par M. Marre[2]; une liste des mots portugais passés en malais, de M. Marre[3]; et les observations de M. Lucien Adam sur le créole de l'île Maurice, c'est-à-dire sur le français parlé par des natifs de langue malgache et modifié suivant le génie de la phonétique et de la grammaire indigène[4].

Dans le domaine de la philologie iranienne, nous rencontrons d'intéressantes études lexicographiques sur l'*Avesta*, de M. de Harlez[5]. M. James Darmesteter, dans ses *Études sur la grammaire historique de la langue persane*[6], a essayé de suivre l'histoire de la branche perse des langues iraniennes depuis les premiers textes jusqu'à nos jours, à travers ses trois étapes,

[1] *Journal asiatique*, 1883, t. I, p. 93-99.

[2] *Muséon*, 1883, p. 278-297.

[3] *Bulletin de la Société indo-chinoise*, 1882, p. 47 et suiv.

[4] *Les idiomes négro-aryen et maleo-aryen*. Paris, Maisonneuve, 1883, 76 pages in-8°. Le *Bulletin de la Société indo-chinoise* a publié plusieurs traductions de mémoires importants sur la Malaisie : Arturo Garin y Socials, *Mémoire sur l'archipel de Jolo*, p. 170-217; Francisco Cañamaque, *La province de Zambales, de l'île Luçon*, p. 154-169; Francisco Carrasco, *Découverte et description des îles Garbanzos* (*Carolines*), d'après un manuscrit du P. Antonio Cantava, 1731-1734, p. 218-228; F. Blumentritt, *Organisation communale des indigènes des Philippines placés sous la domination espagnole*, p. 145-153.

[5] *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1882, p. 627-646. Cf. *Revue critique*, 1882, t. II, p. 501 (sur les *Recherches aryennes* de M. Bartholomæ).

[6] Formant le premier volume des *Études iraniennes*, 1883. Paris, Vieweg, IX-336 pages in-8°.

perse, pehlvi, persan. M. de Ujfalvy a donné un résumé des formes de la langue des Yagnobis[1], peuplade de langue iranienne habitant la vallée du Yagnôb ou Yaghanâb, dans le Zerafshan. M. Chodzko a donné une seconde édition de sa précieuse grammaire persane, enrichie de nouveaux exemples de construction et d'un choix de contes persans inédits avec lexique[2].

L'histoire et le mouvement des études zoroastriennes, principalement en France, ont été résumés par M. Feer, qui a exposé avec clarté les diverses questions controversées et les diverses réponses présentées[3]. M. de Harlez a maintenu avec beaucoup de vigueur les droits de la méthode traditionnelle contre M. Luquiens[4] et M. Geldner[5].

M. Darmesteter a publié dans la collection des *Livres sacrés de l'Orient* le second volume de sa traduction de l'Avesta, comprenant les Sîrôzahs, les Yashts et les Nyâyish[6], c'est-à-dire la partie mythique de l'Avesta. La traduction de ces textes a générale-

[1] *Revue de linguistique*, 1882, p. 271-292.

[2] Paris, Maisonneuve, 1883. 1 vol. in-12, 383 pages. Les textes sont empruntés au *Faradj ba'da sch-Schidda.*

[3] *Revue des religions*, 1882.

[4] *Mr. Luquien's criticism.* Louvain, Peeters, 1883.

[5] Cf. *Revue de linguistique*, 1883, p. 226-232.

[6] *The Zend-Avesta, Part. II, The Sîrôzahs, Yashts, and Nyâyish,* formant le volume XXIII des *Sacred Books of the East* (Oxford, Clarendon Press, 1883, IX-384 pages in-8°). Du même, *Observations sur le Vendîdâd.* Paris, Maisonneuve, 1883, 102 p. in-8°. C. de Harlez, *Les observations de M. J. Darmesteter sur le Vendîdâd.* Louvain, Peeters, 1883.

ment été abandonnée à l'étymologie et à la grammaire comparée. Le traducteur a essayé de s'appuyer sur une base traditionnelle en se servant de traductions inédites, pehlvies, persanes et sanscrites, qui existent pour la moitié environ de ces textes[1]. Pour le reste, une comparaison plus exacte avec les légendes du Shâh Nâmeh supplée partiellement à l'absence de tradition directe. M. de Harlez a étudié le calendrier de l'Avesta et rassemblé les preuves qui en établissent l'origine sacerdotale : il a de plus donné un bon résumé des raisons qui invitent à chercher en Médie le berceau de l'Avesta[2].

M. Siouffi, vice-consul de France à Mossoul, au centre des Yezidis, nous a donné les renseignements les plus étranges sur la cosmogonie et l'organisation de cette secte, qui contient les débris de tant de mythologies, et qui combine les souvenirs des vieilles cosmologies babylonienne et iranienne avec des légendes de l'Islamisme[3]. M. Siouffi rendra service à la science en nous donnant tout ce qu'il pourra recueillir sur cette secte qui, avec les Sabiens, représente aux deux extrémités tout ce qui reste du grand mouvement manichéen. M. Darmesteter a montré dans des formules manichéennes, transmises par saint Augustin, un écho de vieux mythes com-

[1] Publiées dans le deuxième volume des *Études iraniennes*, (seconde partie, Traductions du *Khorda Avesta*, p. 255-380).

[2] Voir les *Mémoires du congrès de Berlin*, 1882, t. II, p. 237-277.

[3] *Journal asiatique*, 1882, t. II, p. 252-268.

muns à l'Inde védique et à la Perse, et qui font de la lune le siège de la pensée divine[1].

M. Renan a retracé d'après le *Sefer Nâmeh*, de Nassiri Khosrau, publié par M. Schefer, l'état psychologique d'un persan du XIe siècle, honnêtement croyant avec des instincts de libre pensée, tiraillé entre la sécheresse de l'Islam et les besoins mystiques de la Perse philosophique, et il a montré par quel jeu d'optique sectaire le sunnite convaincu et modéré est devenu, dans la pensée orthodoxe, le type de l'incrédulité[2]. M. Barbier de Meynard a retrouvé l'original turc de la comédie persane, récemment publiée par MM. Haggard et Guy le Strange, *Le Vizir de Lankuran*. Cet original même, œuvre d'un officier turc au service de la Russie, n'est qu'une imitation du théâtre européen. M. Barbier de Meynard conclut que le théâtre persan n'a jusqu'ici d'authentique que ses *mystères*, et qu'il n'y a pas lieu de parler d'un théâtre comique en Perse[3]. Signalons enfin, pour terminer la revue des choses persanes, l'histoire par M. Napoléon Ney, d'après les papiers du ministère des affaires étrangères, de la fameuse ambassade persane de 1715 à la cour de Louis XIV mourant, qui a eu la double fortune de créer une légende dans l'histoire de France et d'inspirer les *Lettres persanes*[4].

Les monuments de la Perse ancienne ont été

[1] *Journal asiatique*, 1883, t. I, p. 265.
[2] *Journal des Savants*, 1882, p. 633-641.
[3] *Revue critique*, 1883, t. I, p. 221.
[4] *Revue nouvelle*, janvier-février 1883.

étudiés par un ingénieur archéologue, M. Dieulafoy, qui, après un séjour de treize mois dans le Fars et dans la Susiane, qu'il a traversée le premier après Loftus[1], est arrivé à une théorie générale de l'art perse, très originale et très séduisante, dont il n'a encore malheureusement fait connaître que le principe. Il distingue en Perse deux arts : l'art officiel des dynasties achéménide, arsacide et sassanide, né de la fantaisie royale et variant profondément avec chaque dynastie, et un art national et populaire, dont les traditions se sont perpétuées jusqu'à nos jours. Il retrouve cet art populaire dans les palais à coupoles sur pendentifs de Firouzabad, Feraschbad, Sarvistan, prototypes de Sainte-Sophie, qu'il attribue à l'époque de Darius et de ses successeurs, dans le Takht Eivan, bâti par les Parthes, et le Takht Khosrou, bâti par les Sassanides. Il reconnaît l'art royal dans les palais de Soleiman et Persépolis[2].

Les *Études afghanes* de M. Henry[3] montrent la même étendue de connaissances et la même aisance à se mouvoir dans les restitutions théoriques que son

[1] *Bulletin de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1882, p. 193. M. Dieulafoy rejette l'identification de Polvar roud et de Pasargades, déjà repoussée par M. Oppert. Article de M. Duhousset, sur les *Initiateurs de l'art oriental* (*Revue ethnographique*, 1882, p. 288-302). M. Duhousset revendique pour la Perse l'origine de l'art byzantin et de l'art dit arabe.

[2] Chodzkiewicz, *Une tente persane du XVIe siècle* (dans le *Journal asiatique*, 1883, t. I, p. 275-280).

[3] Paris, Maisonneuve, 1882, 98 pages in-8°.

livre sur l'analogie. Nous ne ferons à l'auteur qu'un reproche, qui jusqu'à un certain point est un éloge : c'est d'avoir voulu porter trop de précision dans sa méthode et dans ses conclusions; il y a quelque excès à vouloir chercher et à croire retrouver, dans un dialecte moderne et sans histoire, les moindres nuances vocaliques que la théorie attribue à la langue aryenne préhistorique. Les deux points extrêmes sont séparés par un abîme que nul intermédiaire n'est là pour combler et le pouvoir de la grammaire historique s'arrête ici, faute d'un sol sur lequel s'appuyer.

Les grammaires arméniennes publiées jusqu'ici ne brillent point par la clarté. M. Carrière a rendu service aux étudiants en donnant une édition française de la grammaire de Lauer, la plus claire de toutes, enrichie d'une chrestomathie et d'un lexique[1]. M. Omont a découvert, dans un manuscrit de lettres de saint Jérôme, copié vers la fin du IXe siècle ou le commencement du Xe, une liste de mots arméniens transcrits en caractères latins et traduits en latin[2]. Ce document d'une page, qui n'est pas sans intérêt pour l'histoire de la phonétique arménienne, est encore plus intéressant par les questions qu'il pose pour l'histoire des rapports de l'Occident avec l'Orient. Si cette page est réellement de la même date que le reste du manuscrit, c'est-à-dire antérieure aux croisades, par quel canal cette liste

[1] Paris, Maisonneuve, 1883, 1 vol. in-12.

[2] *Revue de l'École des chartes*, 1882, p. 563-564.

arménienne a-t-elle pu venir jusque dans un couvent de France. Il y a là une route que l'on ne soupçonnait pas et qui est à retrouver[1]. L'on est moins étonné de trouver en Palestine l'inscription arménienne que M. Clermont-Ganneau en a rapportée[2]. Le maître des études arméniennes en France, M. Dulaurier, travaillait, au moment où la mort l'a frappé, à une traduction de l'histoire universelle d'Étienne Açogh'igh, de Daron. La première partie, qu'il a pu achever et annoter, et qui contient l'histoire des deux premières dynasties, vient de paraître : le reste paraîtra par les soins de M. Carrière[3].

II.

Dans le domaine sémitique les études de linguistique propre deviennent de plus en plus rares, la linguistique se confondant de jour en jour avec l'épigraphie.

La principale étude linguistique que nous ayons à signaler est l'important mémoire de M. Renan, sur les noms théophores dans les anciennes langues sémitiques[4]. On sait le rôle que jouent les noms de divinité dans l'onomastique des Sémites. Leurs noms théophores sont des phrases ou des propositions con-

[1] Observation de M. Carrière.

[2] *Premiers rapports sur une mission en Palestine*, p. 45. Elle vient, paraît-il, de Karak, de l'autre côté du Jourdain.

[3] Paris, Leroux, 1883. 1 vol. in-8°, 204 pages. — Gatteyrias, l'*Arménie et les Arméniens*. Paris, Cerf, 1882, 1 vol. in-12, 144 pages (résumé de l'histoire d'Arménie).

[4] *Revue des études juives*, 1882, n° 10, p. 161-177.

struites autour d'un nom divin : tout le panthéon tient dans leurs noms propres. Mais souvent la proposition est incomplète, le dieu étant absent ou laissé seul. M. Renan a rassemblé une grande quantité d'exemples, empruntés pour la plupart à la Bible, et qui permettent de suivre le nom théophore dans toute la série des dégradations qui le conduisent de sa forme parfaite à sa forme la plus réduite. M. Renan montre en particulier le rôle que le pronom personnel suffixe peut jouer dans le petit drame religieux que ces noms mettent en action, tantôt comme représentant du dieu qui est invoqué ou qui favorise, tantôt comme représentant du fidèle qui invoque ou qui est favorisé. Ces considérations ramènent dans l'onomastique religieuse un grand nombre de noms bibliques qui semblaient isolés dans leur formation[1]. L'histoire même de la grammaire hébraïque s'est enrichie de la publication, par M. Derenbourg, d'extraits de l'un de ces rudiments de grammaire hébraïque en arabe, qui se trouvent généralement en tête des manuscrits du Pentateuque venus du Yémen[2]. M. Derenbourg a en outre retracé brièvement la carrière et l'œuvre d'Ibn Ezra, l'un des fondateurs de la grammaire hébraïque, d'après les dernières recherches de M. Bacher[3].

[1] Schilling, *Nouvelle méthode pratique et facile pour apprendre sans maître la langue hébraïque.* Lyon et Paris, in-8°, VIII-236 pages.

[2] *Revue des études juives*, 1882, n° 8, p. 274.

[3] *Ibid.*, n° 9, p. 137. Note de M. Bacher sur Abu'l Walid; *ibid.*, 1882, n° 8, p. 273.

La philologie araméenne doit à M. Duval l'explication d'un certain nombre de locutions, quelques-unes talmudiques[1], et des informations complémentaires sur les dialectes néo-araméens de Mossoul et de Khosrova, étudiés par M. Socin[2]. Les études lexicographiques de M. Huart sur le dialecte arabe de Damas[3] n'intéressent point seulement la philologie arabe : les dialectes arabes de Syrie sont, dans une certaine mesure, une des sources où l'on peut étudier le syriaque ancien; car l'arabe, en s'installant sur le sol araméen, a dû absorber en lui plus d'un élément du dialecte si étroitement apparenté qu'il supplantait. Une analyse rigoureuse des mots strictement propres aux dialectes arabes de Syrie, ou des sens exclusivement syriens de mots communs à toute la famille, pourra donner des indications délicates sur la langue ancienne de la Syrie.

L'épigraphie sémitique, dont M. Berger vient d'exposer de nouveau l'importance et les procédés[4], devient décidément la maîtresse branche des études sémitiques. Le *Corpus* va nous livrer dans quelques jours les inscriptions phéniciennes d'Égypte, de

[1] *Revue des études juives*, 1882, n° 8, p. 268; n° 9, p. 106.

[2] *Revue critique*, 1882, t. II, p. 141-147.

[3] *Journal asiatique*, 1882, t. II, p. 48-82.

[4] *Les inscriptions sémitiques et l'histoire* (extrait du *Bulletin hebdomadaire de l'Association scientifique de France*, n° 155, 20 p. in-8°). — Ledrain, *Introduction à l'étude des symboles représentés sur les pierres gravées sémitiques* (École du Louvre, leçons d'ouverture du cours d'épigraphie sémitique, p. 81-89).

Grèce, de Malte, de Sicile, de Sardaigne et d'Italie. Pour la Sardaigne en particulier, les épigraphistes trouveront ici des richesses nouvelles.

M. Clermont-Ganneau nous fait connaître une partie des résultats de sa mission de 1881 en Phénicie et en Palestine[1]; signalons en particulier l'identification de l'Emmaüs des Évangiles avec 'Amwâs, et la découverte dans l'église de cette localité d'une inscription hébraïque du ve ou du vi^e siècle de notre ère, en caractères imités des inscriptions archaïques, et qui est jusqu'ici le texte le plus récent de l'épigraphie archaïque. M. Clermont-Ganneau a encore publié et interprété une cinquantaine de sceaux et de cachets inédits; l'épigraphe laconique, souvent d'un seul mot, de ces petits monuments, généralement plus anciens que la plupart de nos inscriptions, est parfois aussi instructive qu'une inscription en règle; c'est ce que M. Clermont-Ganneau appelle ingénieusement « la menue monnaie de l'épigraphie archaïque[2]. » Plus intéressantes encore sont les épigraphes hébraïques, hébréo-grecques et grecques, relevées sur des ossuaires de Palestine; une de ces séries, de trente exemplaires provenant tous d'un même caveau de famille, sur le mont du Scandale, et qui représente toute une série de générations,

[1] *Premiers rapports sur une mission en Palestine et en Phénicie*, 1882, 49 pages in-8°. Extrait des *Archives des missions*, 1882, t. IX, p. 277.

[2] *Journal asiatique*, 1883, p. 123-159, 506-510. M. Clermont-Ganneau a encore publié dans la *Revue critique* deux inscriptions funéraires gréco-juives de Jaffa (1883, t. I, p. 142-143).

offre les emblèmes chrétiens sur ses derniers spécimens. Tout le drame religieux du premier siècle de notre ère est dans les cendres de ces ossuaires[1].

M. Renan a publié un ex-voto carthaginois du musée de Turin où M. Lenormant retrouve un commentaire frappant d'une tradition de Diodore. Cet ex-voto représente le type de Perséphone-Corê, et M. Lenormant en rapproche les rites grecs célébrés à Carthage en expiation de la profanation du temple de Demeter et de sa fille à la prise de Syracuse[2].

La Tunisie semble devoir fournir son contingent à l'archéologie juive ancienne. M. le capitaine de Prudhomme a découvert à Hammam Lif de magnifiques mosaïques formant le parquet d'une ancienne synagogue, qui mentionne l'*archisynagogus* et porte les symboles juifs ordinaires[3].

Les anciennes discussions sur l'authenticité des inscriptions hébraïques de Crimée, ranimées par la publication du *Corpus* de M. Chwolson, ont trouvé ici un écho, mais sans beaucoup éclaircir la question et sans nous apprendre si les inscriptions nouvellement découvertes par M. Chwolson doivent toutes aller rejoindre les faux de Firkowitz[4]. L'épigraphie

[1] *Revue archéologique*, 1883, p. 257-276.

[2] *Gazette archéologique*, 7[e] année, p. 76-79.

[3] Communication de M. Renan, 13 avril 1883; *Revue archéologique*, 1883, t. I, p. 157-163.

[4] *Revue critique*, 1883, t. I, p. 61, article de M. Halévy; lettre de M. Harkavy, p. 332; réplique de M. Halévy, p. 391. *Revue des études juives*, Neubauer, 1883, n° 11, p. 147-154.

juive plus récente s'est enrichie d'une inscription funéraire à Byblos de 1055, l'année de l'entrée des croisés à Jérusalem, découverte par M. Clermont-Ganneau[1]; de trois inscriptions tumulaires de la Coruña, publiées par M. Loeb d'après le P. Fita[2], et remarquables par la forme ancienne des lettres et les mots espagnols qui s'y trouvent; de pierres tumulaires trouvées à Mâcon[3].

Dans l'épigraphie araméenne, l'événement de l'année est la découverte de la grande inscription bilingue de Palmyre, découverte et communiquée à l'Institut par le prince Abamelek Lazarew, publiée et déchiffrée par M. de Vogüé[4]. Cette inscription date d'avril 137 après Jésus-Christ (la dernière année d'Adrien) et contient le tarif douanier de Palmyre : quoique malheureusement mutilé, c'est le document économique le plus important qui nous soit venu de l'antiquité. M. Renan a repris l'étude de l'inscription sculpturale récemment trouvée à Édesse et incline à y voir une inscription chrétienne[5]. M. Clermont-Ganneau a repris l'inscription araméenne d'Osiris-Hapis, dont il assimile le premier

[1] *Revue critique*, 1883, t. I, p. 147, 418.

[2] *Revue des études juives*, 1883, p. 118.

[3] *Ibid.*, 1882, n° 9, p. 104. — M. Kisch, *Trois sceaux juifs du moyen âge*, 1882, n° 8, p. 278.

[4] *Journal asiatique*, 1882, t. I, p. 231-245. Le texte grec a été publié dans le *Bullet. de corresp. hellénique*, 1882, p. 439. M. de Vogüe publie en même temps trois petites inscriptions bilingues qui accompagnent des statues de 10, 17, 116 après J. C.

[5] *Ibid.*, 1882, t. I, p. 246-251.

terme, *hotpi*, au terme technique des proscynèmes égyptiens, *hotep*[1].

La mission épigraphique de MM. Houdas et Basset en Tunisie, sans donner d'inscriptions importantes par le contenu, a l'avantage de fournir des types d'écriture et de style à partir du IIIe siècle de l'hégire jusqu'à nos jours[2]. Les inscriptions viennent de Tunis, Sousse, Kairouan et quelques villes du littoral : la plupart se rapportent à l'érection d'édifices; quelques-unes sont funéraires. Une d'entre elles vient du fameux Dragut Barberousse : elle se rapporte à des réparations faites en 1567 dans le bordj turc de Djerbah, aujourd'hui occupé par nos troupes.

La controverse sur la croyance à l'immortalité de l'âme chez les Juifs, soulevée il y a quelques années par l'inscription d'Eschmunazar, s'est rouverte un instant. Des rapprochements nouveaux établis par M. Halévy entre certains textes bibliques et des textes assyriens qui décrivent le sort des âmes après la mort, et des observations présentées par M. Derenbourg, il semble ressortir que la croyance à une vie obscure dans la tombe a appartenu au fonds populaire des croyances juives, comme des autres religions sémitiques ou aryennes, mais que cette croyance n'a pas été utilisée comme dogme moral, et que les

[1] *Revue critique*, 1883, t. I, p. 415.

[2] *Épigraphie tunisienne*, formant le IVe fascicule du *Bulletin de correspondance africaine*, 1882. Cf. Clermont-Ganneau, *Revue critique*, 1883, t. I, p. 121.

espérances et les terreurs de l'autre vie ne sont jamais entrées en ligne de compte dans les préoccupations du judaïsme ancien[1].

La mythologie phénicienne se précise peu à peu, avec le secours de l'épigraphie d'une part, de la mythologie assyrienne de l'autre. M. Clermont-Ganneau reconnaît dans le nom gréco-phénicien Θηρῶν, « le « chasseur », l'équivalent d'un nom phénicien théophore ayant pour base le nom du dieu *Sed*, ce qui confirmerait l'assimilation établie autrefois par M. de Vogüé entre le dieu *Sed* et le dieu Ἀγρεὺς de Sanchoniaton[2].

M. Halévy fait appel à la tablette babylonienne de la création pour éclairer la cosmologie phénicienne de Philon de Byblos et pour la dégager de ses hellénismes d'idée : il cherche dans l'assyrien *apsu*, Ἀπασῶν, nom de l'abîme cosmologique, le principe premier dont Philon a fait le Désir, Πόθος, moitié par confusion avec l'hébreu *'héfeç*, moitié pour donner à la cosmologie des Phéniciens une couleur hésiodique[3]. M. Clermont-Ganneau a trouvé dans l'épervier colossal d'Arsuf, l'ancienne Apollonias, une confirmation de ses théories sur l'identité

[1] *Bulletin de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1882 : Halévy, *La croyance à l'immortalité de l'âme chez les Sémites*, p. 210; Derenbourg, *L'Immortalité de l'âme chez les Juifs*, p. 213.

[2] *Revue critique*, 1883, t. I, p. 413.

[3] *Mélanges de critique et d'histoire relatifs aux peuples sémitiques*, p. 381-388. Paris, Maisonneuve, 1883 (collection de mémoires, quelques-uns inédits, sur nombre de questions importantes d'érudition sémitique).

de Reseph et d'Apollon [1]. La découverte du temple des dieux étrangers à Délos, par M. Amédée Hauvette-Besnault, en éclairant l'organisation du culte hellénisé des dieux égyptiens et de la déesse syrienne aux environs du christianisme, a en particulier fait connaître le culte d'un couple divin qui n'était guère connu que par Macrobe, le couple d'Adad et Atargatis, adoré à Hiérapolis, dont l'on n'avait pas encore de monument épigraphique [2].

M. Lenormant a résumé d'une façon ingénieuse et parlante les résultats généraux de l'exégèse biblique, telle que l'enseigne M. Reuss, en publiant une traduction continue de la Genèse où il distingue les sources par la différence du caractère typographique, et qu'il fait suivre d'une restitution des deux documents primitifs dont se serait servi le dernier rédacteur. Ce sont un document essentiellement historique, le *Livre des origines* ou *Document jéhoviste*, et un document où domine la préoccupation des rapports d'Israël avec Dieu, le *Livre des généalogies*, ainsi nommé à cause de la place qu'y occupent les généalogies destinées à établir la pureté de race d'Israël, ou *Document élohiste*. Il existait encore un plus ancien document dans l'esprit élohiste que le rédacteur jéhoviste avait sous les yeux et dont il s'est servi [3].

M. Lenormant a donné quelques nouveaux cha-

[1] *Athenæum*, 7 octobre 1882, p. 468.

[2] *Bulletin de corresp. hellénique*, 1882, p. 295-352, 470-503.

[3] *La Genèse*, trad. d'après l'hébreu. Paris, Maisonneuve, 1883, XVI-364 pages in-8°.

pitres de son histoire des temps primitifs, relatifs à Tarshish, Toubal et Meschech. Tarshish, dont on faisait depuis Bochart l'Espagne méridionale, le Ταρτήσσος des Grecs, serait primitivement le nom des Étrusques ou Turses, qui auraient été établis sur la côte occidentale de l'Asie Mineure avant de se fixer en Italie et dont le nom, marchant avec eux, aurait fini par marquer l'extrême Ouest des connaissances géographiques des Phéniciens, et, par eux, des Hébreux[1]. Toubal et Meschech seraient, comme le voulait Bochart, les Tibarênoi et les Moschoi des classiques, mais encore établis, à l'époque où se rapporte la Genèse, dans une situation plus méridionale, en Cappadoce[2]. M. Vernes a exposé, en suivant généralement Kuenen et Reuss, les origines politiques et religieuses de la nation israélite[3].

M. Renan a achevé, avec l'Ecclésiaste[4], la traduction de la partie profane des Saintes Écritures. Aucune traduction jusqu'ici n'a rendu avec tant de charme et de vérité cette œuvre étrange d'un ancêtre de Henri Heine, expression, si moderne parfois, d'un

[1] *Revue des questions historiques*, 1882, t. II, p. 1-40.

[2] *Muséon*, 1883, p. 210-245. — Louis Ménard, *Histoire des Israélites, d'après l'exégèse biblique*. Paris, Delagrave, 1883, 252 pages in-12. Ouvrage de vulgarisation.

[3] *Revue des religions*, t. VI, p. 178-221; t. VII, p. 63-98. Sur la théorie qui attribue à Ézéchiel une partie du Lévitique, voir les observations favorables de M. Vernes (*Revue des religions*, t. VI, p. 314-356; cf. *Revue critique*, 1883, t. I, p. 261), et les objections de M. Weil (*Revue des études juives*, 1883, n° 9, p. 149).

[4] L'*Ecclésiaste*, traduit de l'hébreu, avec une étude sur l'âge et le caractère du livre. Paris Calmann Lévy, 1882.

scepticisme et d'un désenchantement au fond duquel dort, prête à jaillir, une source de foi et d'enthousiasme. M. Renan reporte la composition de l'Ecclésiaste au dernier quart du IIe siècle avant notre ère ou aux environs de l'an 100. Dans sa conférence sur le *Judaïsme comme race et comme religion*[1], M. Renan introduit un correctif utile dans l'idée, légitime dans son principe et pour les époques primitives, mais là seulement, de la toute puissance de la race, de l'élément physiologique, dans le développement de la civilisation. Dès qu'une religion cesse d'être purement nationale dans son principe et s'élève à des dogmes universels, elle cesse d'être fonction de race. M. Renan a rassemblé une série de textes qui montrent qu'à partir du prophétisme, c'est-à-dire de la constitution du judaïsme propre, l'élément ethnique étranger n'a cessé de le pénétrer dans des proportions indéterminées, mais non sans valeur. L'influence étrangère s'est encore manifestée dans un sens tout différent, dans le développement même de la civilisation. M. Revillout, dans un remarquable mémoire sur les mesures égyptiennes et hébraïques, montre que le système hébraïque ancien a été emprunté de toutes pièces à l'Égypte, qui a même donné aux Hébreux le nom de deux de leurs principales mesures, l'*épha* et le *hin* (l'*ape* et le *hin*[2].) Il met en lumière les rapports de l'ancien système monétaire des Hébreux avec le système babylonien,

[1] Paris, Calmann Lévy, 1882.
[2] *Revue égyptologique*, t. II, p. 187-200.

devenu général dans l'Asie occidentale et en Grèce par l'intermédiaire des Phéniciens [1]. M. Schwab croit avoir retrouvé dans les usages funéraires des Hébreux des emprunts à l'Égypte [2]. L'influence de la Babylonie sur les superstitions juives d'une époque plus récente paraît clairement dans le vase judéo-chaldéen, étudié par MM. Babelon et Schwab, et qui contient un exorcisme en langue talmudique [3]. On n'a jusqu'ici trouvé de vases de ce genre qu'à Hillah, près de Babylone, et tous sont d'origine juive.

Les rapports du Judaïsme avec le Christianisme naissant, leur identité primitive et leur séparation progressive, ont fait l'objet d'une brillante conférence de M. Renan [4]. M. l'abbé Mémain étudie les difficultés que présente dans le calendrier juif la chronologie de la Passion [5]. M. Halévy a restitué la forme juive ou judéo-chrétienne de la Parabole du bon Samaritain : le Samaritain était primitivement un simple laïque et l'opposition était, non entre le Juif et le Gentil, mais entre le prêtre sans cœur et le laïque compatissant [6]. M. Friedlander a étudié cette secte de Melchissédec qui a préoccupé si fort l'auteur

[1] *Notes sur les plus anciennes monnaies hébraïques* (*ibid.*, t. II, p. 234-245).

[2] *Gazette archéologique*, t. VII, p. 79-82.

[3] *Revue des études juives*, 1882, n° 8, p. 165. — Schuhl, *Superstitions et coutumes populaires du judaïsme contemporain*. Paris, Blum et Durlacher, in-8°, 42 pages.

[4] Paris, Calmann Lévy, 1883, in-8°.

[5] *La limite initiale de la Pâque au temps de Jésus-Christ*. Paris, librairie catholique universelle, 15 pages in-8°.

[6] *Mélanges de critique et d'histoire*, p. 234.

de l'épître aux Hébreux[1]. Il croit y retrouver la forme primitive de la Gnose chrétienne et la transition entre l'Alexandrinisme et le Christianisme : ce serait là que la notion alexandrine et gnostique de la Grande Puissance se serait incarnée pour la première fois dans un personnage de l'Ancien Testament. L'auteur de l'épître serait un ancien partisan de la secte de Melchissédec, qui ne s'en est séparé qu'à l'instant où elle met son héros au-dessus du Christ.

M. Derenbourg vient de montrer, par un exemple qui mérite de ne pas rester isolé, ce que la critique historique peut dans l'analyse de cette vaste littérature post-biblique si confuse[2]. On sait que la Mischnah, telle que nous la possédons, n'est qu'un remaniement fait au IIIe siècle de notre ère par R. Jehuda d'une Mischnah antérieure, due à R. Méir, sous les Antonins, lequel ne fait à son tour que reprendre l'œuvre d'Akiba, interrompue par la guerre d'Adrien. Par bonheur R. Jehuda a fait, aussi peu que possible, œuvre personnelle : il reproduit fidèlement l'œuvre antérieure, la complétant quand il y a lieu, la corrigeant parfois, mais par voie d'addition, non d'altération, de sorte qu'il est possible de suivre et de distinguer les deux couches successives.

M. Derenbourg montre que l'on peut remonter plus haut encore; c'est quand la Mischnah décrit

[1] *Revue des études juives*, 1882, n° 8, p. 126; n° 10, p. 188, 198.

[2] *Ibid.*, 1884, n° 11, p. 41-80.

des cérémonies qui ont été abolies avec le temple et dont la description remonte à un témoin oculaire. Tel est le cas pour la *Messechet Kippourim* (section du jour du Grand Pardon); M. Derenbourg distingue la description primitive, des controverses ajoutées plus tard et des additions faites pour marquer la différence du service ordinaire et du service ancien. Il rétablit ainsi le plus ancien rituel que l'on possède, un rituel remontant au premier siècle. La valeur de ce mémoire est encore rehaussée par des recherches sur des points de détail qui intéressent l'archéologie du temple[1]. Mentionnons dans le même ordre d'études les recherches de M. Bacher sur les légendes relatives à R. Méir, le premier rédacteur de la Mischnah[2]; celles de M. Charleville sur les variations dans le nombre des sections du Pentateuque suivant le nombre des semaines de l'année[3]; une histoire de l'excommunication juive par M. A. Maurice[4]. M. Schwab a donné le sixième volume de sa traduction du *Talmud de Jérusalem*, ce qui le conduit au delà de la moitié de son utile et laborieuse entreprise[5].

M. Neubauer a donné, d'après des manuscrits inédits d'Oxford, des renseignements curieux sur

[1] En particulier sur les *Leskoth paredria*.

[2] *Revue des études juives*, 1882, n° 10, p. 178.

[3] *Ibid.*, 1883, n° 11, p. 122.

[4] Nîmes, VII-168 pages in-8°.

[5] Ce volume contient les traités de *Soucca*, *Rosch ha-schana*, *Taanith*, *Meghilla*, *Haghiga*, *Moëd qaton*. Paris, Maisonneuve, 1883, in-8°.

Alroy[1], le Messie persan du XIIe siècle : ces renseignements, d'un caractère tout légendaire, ne nous montrent que mieux ce qu'était un Messie dans la théorie juive du XIIe siècle.

A propos d'un alphabet hébreu-anglais du XIVe siècle découvert par M. Bonnard et où le nom des lettres est accompagné de leur sens supposé en hébreu[2], M. Arsène Darmesteter remonte la tradition de ces interprétations à travers le moyen âge jusqu'à saint Ambroise et saint Jérôme d'où elles viennent, et montre que ceux-ci à leur tour les ont sans doute reçues des écoles rabbiniques de leur temps[3]. C'est un chapitre de l'histoire de la transmission dans le moyen âge de l'érudition hébraïque de l'église ancienne. Les recherches de M. Schwab sur les incunables hébreux et les imprimeries orientales au commencement du XVIe siècle[4], nous reportent à la renaissance de ces connaissances. Nous renvoyons à la *Revue des études juives* pour toute une série de travaux de MM. Bardinet, Ulysse Robert, Steinschneider, Israël Lévy, Henri Gross, Neubauer, sur l'histoire des Juifs du moyen âge en France[5],

[1] Tiré d'une biographie apocryphe de Maimonide (*Revue des études juives*, 1882, n° 8, p. 172-191). Détails inédits sur Samuel ibn Abbas, juif converti à l'islamisme, contemporain d'Alroy, dont il a écrit l'histoire (*ibid.*, n° 9, p. 52-56).

[2] *Revue des études juives*, 1882, n° 8, p. 255.

[3] *Ibid.*, p. 259.

[4] *Les incunables hébreux*, etc., Rapport sur une mission en Bavière et en Wurtemberg. Paris, L. Techener, 1883. In-8°, 138 p., grav.

[5] Bardinet, *Condition civile des Juifs du Comtat Venaissin pendant le XVe siècle*, 1883, n° 11, p. 1-40; Ulysse Robert, *Étude historique*

en Espagne[1], en Angleterre[2], en Italie[3], en Allemagne[4].

La crise que traverse le monde musulman à cette heure ramène l'attention sur la valeur morale de l'Islamisme et sur sa force de résistance. M. Renan a montré comment, pour le malheur de l'Islam, l'esprit théologique, après une longue lutte, a étouffé

et archéologique sur la roue des Juifs depuis le XIIIe siècle, 1883, n° 11, p. 81-95; Steinschneider, *Salomon de Melgueil et Salomon Orgerius*, 1882, n° 10, p. 277; Israël Lévy, *Acte hébreu de Marseille de l'an 1422*, 1882, n° 10, p. 282; Henri Gross, *Abba Mari de Lunel*, un des principaux chefs de la réaction orthodoxe et antiphilosophique qui marqua les premières années du XIVe siècle et fut arrêtée par le décret d'expulsion des Juifs, 1882, n° 8, p. 192; Neubauer, *Documents inédits sur Bonafoux Bonfil Astruc* (traducteur de Boèce), 1882, n° 9, p. 41-46; Gerson, *Paul de Bonnefoy, d'après les archives de Dijon*, 1883, n° 10, p. 285; Steinschneider, *Le Livre de la foi*, 1882, n° 9, p. 56.

[1] Lœb, *Notes sur les Juifs d'Espagne*, 1882, n° 10, p. 285; Neubauer, *La Famille de Kalaç* (auteur d'un commentaire sur Raschi, du siècle) 1882, n° 9, p. 47; Lœb, *Actes de vente hébreux en Espagne*, 1882, n° 8, p. 226; *Cantique latin en l'honneur de saint Jean de Compostelle*, mêlé de mots grecs et hébreux, 1883, n° 11, p. 120.

[2] Israël Levy, *Controverse entre un chrétien et un juif au XIe siècle*, 1882, n° 10, p. 238; Neubauer, *Acte d'acquisition fait à Colchester, en 1252*, 1882, n° 10, p. 246; Stern, *Manasseh ben Israël et Cromwell*, 1883, n° 11, p. 96-111.

[3] Steinschneider, *Liste de rabbins dressée par Azriel Trabotto*, 1882, n° 8, p. 208; *Dédicace d'Abraham de Balmes au cardinal Dom Grimani*, 1882, n° 8, p. 113; Schwab, *Consultation inédite*, 1882, n° 9, p. 108.

[4] Neubauer, *Littérature judéo-allemande*, 1882, n° 9, p. 143. — Une revue bibliographique trimestrielle, publiée dans le même recueil par M. Lœb, donne l'ensemble de toutes les publications relatives aux études juives.

le mouvement scientifique et philosophique si brillant qui, sous les influences persanes, grecques, nestoriennes et juives, avait fait un instant de la civilisation arabe l'héritière de l'hellénisme, et auquel l'Europe elle-même doit les débris de science dont elle a vécu au moyen âge[1]. M. Kuenen conteste à l'Islamisme le titre de religion universelle[2], parce qu'il n'a pas suffi à tous les besoins religieux et moraux des peuples chez qui il a été porté : il y a là peut-être un criterium trop étroit et auquel je ne sais si aucune religion pourrait résister. M. Stanley Lane-Poole a tracé, en suivant principalement M. Nöldeke, la formation du Coran[3] : il préfère le livre à la religion qui en est sortie très indirectement; il y voit surtout le livre d'un homme : ce n'est pas un code, ce n'est pas un système religieux, c'est quelque chose de mieux, c'est le cri d'un cœur, et d'un cœur dont les battements ont agité le monde[4].

Il n'y a guère que deux siècles, depuis Marracci, que l'on étudie sérieusement l'islamisme. M. Marcel Devic a découvert dans la Bibliothèque de Montpellier une traduction latine du Coran, faite entre 1650 et 1665 à l'Escurial par un missionnaire de Breslau[5].

[1] *L'Islamisme et la science.* Paris, Calmann Lévy, 1883, br. in-8°.

[2] *Revue des religions*, t. VI, p. 1-40.

[3] *Le Koran, sa poésie et ses lois.* Paris, Leroux, 1882, VI-112 p. in-18.

[4] Decourdemanche, *La Légende d'Adam chez les Musulmans* (*Revue des religions*, t. VI, p. 371 379); *La Légende d'Alexandre chez les Musulmans*, *ibid.*, p. 98-112.

[5] *Journal asiatique*, 1883, t. I, p. 343.

Cette traduction inédite offre cet intérêt que c'est la première qui soit accompagnée d'un commentaire tiré de ceux des Arabes : elle est antérieure d'une trentaine d'années au grand ouvrage de Marracci. A propos de cette traduction, M. Devic nous donne un chapitre intéressant de l'histoire des études arabes en Europe, histoire inséparable de celle de la controverse religieuse, car ce n'est que pour confondre les abominations de l'Alcoran que l'on s'aventurait à étudier l'arabe, non sans une certaine terreur : n'était-ce pas déjà pactiser avec le démon et se mettre à son école que d'étudier sa langue ?

La philologie et la littérature proprement dite ont peu donné cette année. M. Gasselin continue la publication de son grand dictionnaire français-arabe [1]. M. Guyard a publié, d'après un manuscrit de la Bibliothèque asiatique, un certain nombre de variantes et de corrections au Beha-eddin du regretté Palmer. M. Guyard avait recueilli ces observations pour les présenter à Palmer : la mort de leur premier destinataire l'a décidé à les présenter au public [2].

L'étude du droit musulman, si importante pour la législation comparée, offre pour nous un intérêt pratique. Un décret du 31 octobre 1866, encore en vigueur, autorise les Arabes à porter leurs différends devant les juges français qui les tranchent d'après la loi musulmane. Comme nous n'avons pas d'école

[1] Fascicules XVI-XIX. Paris, Leroux, 1882-1883.

[2] *Le Divan de Beha ed-din Zoheir,* variantes au texte arabe. Paris, Maisonneuve, 1883, 48 pages in-18.

d'administration coloniale, il arrive souvent que les magistrats envoyés de la métropole ont à appliquer un droit qu'ils ne connaissent point et pour lequel ils sont obligés de s'en remettre à la bonne foi des témoignages indigènes, à la façon des *tourbes* du moyen âge. Le code de Sidi Khalil, traduit par Perron[1], manque de clarté et de méthode et est trop prolixe dans ses règles. C'est pourquoi MM. Houdas et Martel ont publié et traduit le précis du cadi espagnol Ebn Acem, qui ayant eu, dit-il, le malheur d'être nommé cadi à soixante ans, composa sa *Tohfat* pour donner quelque clarté au langage trop obscur de ses prédécesseurs. « Ce cadeau offert aux magistrats sur les difficultés des actes et des jugements », — c'est le nom que le cadi donne à son livre, — rendra sans doute service à ses collègues français d'aujourd'hui en Algérie. La *Tohfat* est rédigée en vers : la langue est pure et facile, mais les nombreuses allusions juridiques qu'elle contient nécessitent un commentaire technique que M. Martel a fourni[2].

Sidi Khalil est la grande autorité pour le code malékite, qui règne dans l'Afrique du Nord. En Turquie et dans l'Inde, c'est le rite hanéfite qui domine. M. Sauvaire donne le livre classique pour ce rite, le *Moultaqa el-Abheur* ou « Confluent des mers », vaste

[1] La Société asiatique vient de publier la cinquième édition du texte arabe en caractères maghrebins, à l'usage des indigènes.

[2] Traité de droit musulman, *La Tohfat d'Ebn Acem*, texte arabe avec traduction française, commentaire juridique et notes philologiques, par O. Houdas et F. Martel. Alger, Garault Saint-Léger, 1882-1883, 3 fasc., IX-339 pages in-8°.

recueil de jurisprudence composé au XVIe siècle par Ibrâhîm ebn Mohammed, d'Alep, avec un commentaire d'un jurisconsulte du XVIIe siècle, Mohammed ebn Solayman[1]. La partie traduite par M. Sauvaire traite des ventes, du change, du cautionnement, du transport de créance. M. Dareste a fait ressortir les différences profondes du droit arabe et du droit romain : si dans la création du droit musulman l'occident a exercé quelque influence, c'est par le droit canonique, non par le droit civil[2].

Peu de travaux pour l'histoire proprement dite. Le livre de M. Rey sur les colonies franques de Syrie[3] résume, d'après les sources occidentales et orientales combinées, l'état des populations indigènes, chrétiennes et musulmanes, sous la domination franque, qui semble avoir été beaucoup plus libérale qu'on ne le croit généralement. M. Sauvaire a rétabli, à l'aide d'un dirhem inédit, l'existence et les titres jusqu'ici douteux de ʿAlâ eddin Kaiqobâd, fils de Farâmeurz, dernier roi des Seldjoucides[4].

L'on sait l'importance des travaux géographiques

[1] *Le Moultaqa el-Abheur*, avec commentaire abrégé du Madjmaʿ el-Anheur, traduction par H. Sauvaire. Marseille, Barlatter-Feissat, 1882, 120 pages in-8°.

[2] *Journal des Savants*, 1882, p. 252-265.

[3] *Les Colonies françaises en Syrie*, Paris, Picard, 1883, IV-537 pages in-12.

[4] *Lettre à M. le président de la Société française de numismatique, sur un dirhem inédit du dernier sultan seldjoukide du Roûm*, dans l'*Annuaire* de la Société, 1882, p. 262-268. M. Sauvaire a aussi découvert quelques ateliers monétaires inconnus au moyen de dirhems seldjoucides inédits. (Deuxième lettre, *ibid.*, 1883, p. 72-81.)

arabes au moyen âge : du califat de Mâmoun à la fin du XVI[e] siècle, où la géographie européenne entre en scène, ils sont à peu près les seuls héritiers de Ptolémée. M. Marcel Devic a fait le relevé de leur œuvre en donnant l'énumération chronologique et le contenu sommaire de leurs ouvrages, de Soleiman à Maqrizi[1].

L'histoire de l'Algérie, depuis les origines jusqu'à nos jours, a fait l'objet d'un précis excellent de M. Wahl[2]. M. Féraud continue dans la *Revue africaine* ses notes historiques sur la province de Constantine : il fait l'histoire des Daouaouda, les seigneurs du Sahara de Constantine, qui ont joué un grand rôle dans le Sahara algérien et le Tell durant les luttes des dynasties indigènes de Tunis, de Fez, de Tlemcen[3], et l'histoire des Ben Gana, leurs rivaux de date récente[4]. Dans l'Oranais, M. Demaeght rassemble des notions très précises sur le Dahra occidental, région riche en souvenirs et en antiquités, dont la ville principale, Cherchel, représente le Iol des Carthaginois, la *Julia Cæsarea* des Romains[5]. M. Demaeght décrit le pays et ses ruines et raconte son histoire depuis Sy-

[1] *Coup d'œil sur la littérature géographique arabe au moyen âge*, dans le *Bulletin de la Société languedocienne de géographie*, 1882, p. 366-400. — M. Lamette a résumé les découvertes du siècle en Yémen dans le *Bulletin de la Société normande de géographie*, 1882, p. 337-351.

[2] *L'Algérie*. Paris, Germer-Baillière, 1882, in-8°, p. 341.

[3] *Revue africaine*, p. 230-239, 241-256, 361-376.

[4] *Ibid.*, p. 376-386.

[5] *Bulletin de la Société de géographie et d'archéologie de la province d'Oran*, 1882, p. 254-263, 304-320.

phax, son dernier roi, jusqu'au dernier soulèvement en 1851. Une des périodes les plus intéressantes de cette histoire est celle de la dynastie numido-latine, installée par Auguste, et dont le dernier prince, Ptolémée[1], le vainqueur de Tacfarinas, périt par la jalousie de Caligula.

M. Arnaud continue la traduction de l'histoire anecdotique de la province d'Oran de Mohammed en-Nasri[2]. M. Tissandier a retracé l'histoire d'Oran, ancienne et moderne[3].

M. de Grammont a traité quelques détails de l'histoire de l'Algérie dans les derniers siècles[4].

[1] Sur une monnaie de ce prince, nouvellement découverte, voir les remarques de M. de la Blanchère (*Bulletin de correspondance africaine*, 1882, p. 201-205).

[2] *Revue africaine*, 1882-1883.

[3] *Union géogr. du nord de la France*. Douai, 1883, p. 27-47.

[4] *Relation des préparatifs faits pour surprendre Alger*, par Jeromimo Conestaggio (*Revue africaine*, 1882, p. 287-308). C'est une lettre du 5 novembre 1601, où l'historien génois raconte une tentative dirigée par Philippe III contre Alger, en 1601, sur le plan du Français Roux. La plan, mal exécuté par le prince Doria, échoua. — *Document relatif à la deuxième entreprise de Don Angelo Parcelo contre Alger*, 1784 (lettre de M. d'Estourmelle à M. de Vergennes, *ibid.*, p. 219-229). — *Un académicien captif à Alger* (1674-1675; il s'agit du numismate Vaillant, enlevé par les corsaires dans un voyage de mission en Grèce; *ibid.*, p. 309-320, 387-396). — El-Z'Dam, *Géronimo, surnommé le martyr du Fort des Vingt-Quatre heures, a-t-il existé, ses restes ont-ils été découverts?* (Voir *Revue critique*, 1882, t. II, p. 248.) — Stein, *Un dessein français sur Alger et Tunis sous Louis XIII* (*Revue de géographie*, 1883, t. I, p. 23); c'est un projet d'établissement proposé par un Marseillais, Blaise Reymond Merigon, vers 1627. — M. Neubauer a publié une liste hébraïque de localités du Maroc (de 1728), qui mérite d'être étudiée pour la topographie (*Revue des études juives*, 1883, n° 10, p. 249).

M. Duveyrier a donné l'histoire sommaire de la secte nouvelle de Senousy[1], qui reproduit sous nos yeux les grands mouvements religieux et politiques dont l'Islam a été si souvent la source au moyen âge, et qui, créée vers 1822 par un pauvre taleb de la province d'Oran, à présent, par ses soixante-treize zaouias, étend ses ramifications de la frontière du Maroc au cœur de la Mésopotamie, et forme une des forces vives, une des dernières ressources de l'Islam devant l'invasion des idées et des armes européennes. Le capitaine Guénard a résumé l'histoire de cette tribu des Ouled-Sidi-Cheikh qui a tant fait parler d'elle dans le dernier soulèvement et qui remonte par Abou-Bekr jusqu'au prophète[2].

III.

Les belles découvertes de M. de Sarzec continuent à occuper nos assyriologues. M. Oppert a trouvé dans la collection Sarzec deux textes qui sont les documents les plus anciens connus jusqu'ici des bords de l'Euphrate[3]. L'un est un texte en cunéiforme encore tout hiératique, émanant de Ur-ninâ (lecture hypothétique), roi de Sirtella, dont il relate les constructions; l'autre, mutilé et obscur, accompagnant un bas-relief qui représente des vautours

[1] *Revue d'ethnographie*, 1883, p. 162.

[2] *Société d'Oran*, 1882, p. 328-345. — Documents sur l'histoire des insurrections de 1852 et 1864, de MM. Trumelet et Robin.

[3] *Bulletin de l'Académie*, 1883, p. 75, 79 et 82.

acharnés à des morts, semble contenir une prière. M. Oppert attribue ces textes à une époque antérieure à l'ère sémitique. L'éminent assyriologue, au moyen des indications contenues dans le cylindre de Nabonid, nouvellement découvert par M. Pinches, reporte la période sémitique de la Chaldée au quatrième millénium avant le Christ: car dans ce cylindre Nabonid, qui régnait au VIe siècle avant le Christ, cite Naramsin, fils de Sargon, comme ayant vécu 3200 ans avant lui. Les nouveaux textes de la Basse-Chaldée remonteraient donc au delà de 4000 ans avant notre ère, et la Chaldée n'a plus rien à envier à l'Égypte en fait d'antiquité. M. Heuzey, s'appuyant sur les mêmes débris archaïques, croit pouvoir déterminer trois périodes dans les monuments antérieurs au roi dit Gudea, auquel appartient le gros des monuments Sarzec[1]. Dans deux de ces débris, qui sont séparés l'un de l'autre par l'espace d'une génération, l'un appartenant à Ur-ninâ, l'autre à son fils, et qui marquent déjà de l'un à l'autre un progrès dans le faire artistique, l'écriture est encore presque hiéroglyphique et, d'autre part, les princes de Sirtella portent le titre de rois; dans un troisième monument, le caractère est très proche du cunéiforme ordinaire et les chefs ont le titre de *patesi*. M. Heuzey conclut de là que la révolution qui a détruit le petit royaume indépendant

[1] *Les rois de Tello et la période archaïque de l'art assyrien* (dans la *Revue archéologique*, 1882, t. II, p. 271-279). Sur l'histoire de l'art assyrien, voir plus haut.

de Sirtella et en a fait un état tributaire ne date pas de Gudea, et est antérieure à l'introduction du type cunéiforme dans l'épigraphie monumentale de la Chaldée.

Les nouveaux textes ont naturellement apporté un nouvel aliment à la polémique qui anime depuis plusieurs années les études assyriennes. M. Halévy considère comme sémitique le nom du roi *Gudea*, qu'il lit *Nabû*, ayant observé que ce nom est une fois précédé du déterminatif qui annonce les noms divins, et que dans les syllabaires le groupe *Ka-De-a* possède, entre valeurs assyriennes, celle du verbe qui a formé le nom du dieu Nebo, *nabû*. M. Halévy a exposé à ce sujet toutes les affinités qu'il reconnaît entre les inscriptions du second système et l'assyrien proprement dit, et dont les principales sont la concordance générale de construction dans les deux styles et le grand nombre de mots du second système qui se trouvent identiques aux mots assyriens des inscriptions correspondantes, ou à des mots assyriens du même sens[1]. Il a réuni sur le même sujet un certain nombre de mémoires importants lus à l'Institut et restés inédits, où il expose toutes les raisons qui l'empêchent de voir dans les inscriptions du second système une langue particulière différente de l'assyrien et interprète, suivant le principe de l'identité des deux langues, les syllabaires cunéiformes et les documents grammaticaux laissés par les Assyriens[2]. No-

[1] *Mélanges de critique et d'histoire*, p. 389-409.
[2] *Ibid.*, p. 241-364.

tons en particulier l'étude sur les noms de nombre sumériens[1] : les uns sont de l'assyrien pur; quant aux autres, leur lecture dépendrait uniquement de la forme matérielle du chiffre qui les représente : par exemple, *deux* se dirait en sumérien *tab*, *dah*, *bi* et *kas*, parce que le signe numéral pour deux, deux barres parallèles et horizontales, a les valeurs *tab* et *dah* et ressemble de très près au signe qui a les valeurs syllabiques *bi* et *kas*. Enfin M. Halévy a commencé la publication d'un ouvrage qui permettra au public d'embrasser l'ensemble des textes autour desquels se livre la bataille : il a publié en transcription hébraïque, avec un système ingénieux de signes diacritiques qui permet de remplacer par la pensée le signe hébreu par le signe assyrien de l'original, les documents religieux de l'Assyrie et de la Babylonie, avec traduction et commentaire; le commentaire est particulièrement destiné à montrer la correspondance du texte sumérien avec le texte assyrien et suivant quelles lois les formes du premier s'engendrent de celles du second[2].

M. Amiaud vient d'aborder le même problème d'une façon neuve et élégante. Il a pris une inscription non sémitique de Hammourabi et en a donné une traduction assyrienne, empruntée presque tout entière et comme ligne par ligne aux inscriptions

[1] *Mélanges de critique et d'histoire*, p. 410-421.

[2] *Documents religieux de l'Assyrie et de la Babylonie*, 1re partie; Paris, Maisonneuve, 1882. 1 vol. in-12, 200 pages de texte, 144 pages de commentaires.

sémitiques du même roi. Les résultats auxquels M. Amiaud est arrivé sont d'ailleurs de nature à satisfaire l'une et l'autre école ; il croit, comme M. Oppert, que les inscriptions du second système ne sont pas sémitiques; mais il croit, comme M. Halévy et M. Guyard, que la langue de cette inscription et d'un grand nombre d'autres du même système est comme calquée sur l'assyrien et que, si l'auteur ou les auteurs ont écrit deux langues différentes, il semble bien au moins qu'ils n'ont pensé que dans l'une des deux [1].

Les cachets sont une source abondante pour l'histoire de l'art assyrien : M. Menant en fait une étude spéciale. Mais les cachets ont un défaut : ils ne sont pas datés; tout au plus peut-on les classer en séries chronologiques d'après les sujets représentés, comparés aux représentations des monuments d'âge connu. Mais si ces cachets ne sont pas datés, l'empreinte qu'ils laissent peut l'être; tel est le cas pour les contrats privés qui en général portent, outre leur date exacte, l'empreinte du cachet des témoins, et l'on

[1] *Journal asiat.*, 1882, t. II, p. 231-244. — M. Babelon a traduit le *Summir et Accad* de M. Fritz Hommel, qui croit reconnaître dans les textes du second système deux dialectes, qu'il distingue par les deux termes, généralement employés l'un pour l'autre, d'*accadien* et *sumérien*, et qui seraient désignés dans les textes mêmes par les deux termes, *eme-ku* et *eme-sal*, signifiant « langue des nobles » et « langue des femmes ». M. Oppert pense que *eme-ku* est le sumérien, et que *eme-sal* n'est qu'un nom de l'assyrien (*Bulletin de l'Académie*, 1882, p. 259). M. Halévy nie que ces deux mots désignent une langue, et y voit deux orthographes hiératiques de *Kamitu*, un des noms assyriens de *Sumir* (*Mélanges*, p. 438-441).

peut dire qu'ici l'empreinte est plus précieuse que l'objet. M. Menant est allé au Bristish Museum étudier ces empreintes fossiles, dont il suit les types, depuis le IXe siècle avant notre ère, sous le grand empire d'Assyrie, jusque sous les Séleucides, en y retrouvant tour à tour la trace de l'art égyptien, de l'art persan et de l'art grec[1]. M. Aurès a achevé ses études sur le système métrique des Assyriens et leurs opérations arithmétiques et proposé une traduction et une restitution nouvelle de la tablette de Senkereh[2].

Les inscriptions de Van qui ont si longtemps résisté aux efforts de la philologie commencent à céder. C'est à M. Guyard que revient l'honneur d'avoir enfoncé le premier coin. On sait la difficulté spéciale qu'offraient ces inscriptions, écrites dans le syllabaire assyrien, mais avec un grand nombre d'idéogrammes, de sens connu, il est vrai, de sorte que tantôt on peut lire phonétiquement, sans comprendre, et tantôt on comprend, sans pouvoir lire. M. Guyard, ayant reconnu, dans une phrase qui revient à la fin d'un grand nombre d'inscriptions, l'idéogramme de la

[1] *Empreintes de cachets assyro-chaldéens*, 47 pages in-8° (extrait des *Archives des missions, etc.* Paris, Imprimerie nationale, 1882.)

[2] *Recueil de travaux relatifs à l'assyriologie et à l'égyptologie*, t. III, p. 155-177. Communications de M. Oppert sur les poids et mesures assyriens (*Journal asiat.*, 1883, t. I, p. 514); de MM. Aurès et Oppert sur les données métrologiques des statues de Sarzec (*Revue égyptienne*, t. II, p. 184-186); de M. Ledrain sur les poids-lions (*ibid.*, p. 173).

stèle, en conclut que cette phrase était la traduction vannique de la formule imprécatoire que les rois assyriens lancent à la fin de leurs inscriptions contre quiconque les détruirait, formule de style qui a aussi passé dans les inscriptions des Achéménides. M. Guyard put ainsi déterminer le courant général de la phrase, et identifier quelques termes essentiels et quelques désinences[1]. L'an dernier M. Sayce, suivant la même méthode, a publié sur ces inscriptions un vaste mémoire, qui est le premier travail d'ensemble sérieux sur cette épigraphie et où les questions d'histoire et de géographie qui s'y rapportent sont traitées d'une façon supérieure. M. Guyard a soumis l'interprétation même à une critique approfondie : il reproche à l'ingénieux auteur d'avoir voulu être trop complet et d'avoir voulu tout expliquer, chose dangereuse dans une science qui commence. Il met en lumière les résultats certains que le travail de M. Sayce apporte à l'interprétation et propose un certain nombre de corrections importantes[2], dont quelques-unes sont vérifiées par les estampages de M. Deyrolle[3]. Bien qu'en gros la lecture même des inscriptions n'offre aucune difficulté, puisqu'elles sont conçues dans le système assyrien, dans le détail il y a encore place à plus d'une menue décou-

[1] *Journal asiatique*, 1880, t. I, p. 540.

[2] P. 112-144 des *Mélanges d'assyriologie*, où M. Guyard a réuni en outre ses précieuses notes de lexicographie assyrienne parues dans le *Journal asiatique*, les *Mémoires de la Société de linguistique* et le *Recueil* de M. Maspero.

[3] *Journal asiatique*, 1883, t. I, p. 517-523.

verte. M. Guyard vient de reconnaître que le signe très fréquent lu *da*, à cause de sa ressemblance avec le *da* ninivite, est en réalité une simplification du *li* ninivite dont il doit prendre le son ; rectification qui va au delà d'une simple correction de lecture, car outre les changements qu'elle introduit dans toute une partie du lexique, elle donne à tout le système d'écriture un caractère plus cohérent, et explique la présence si fréquente après ce signe des voyelles *i*, *ê*, *iê*, qui donnaient à la lecture un aspect si étrange et ne sont plus que le signe de l'allongement de *lî*, employé à l'assyrienne[1].

Il y a quelques années on a découvert, dans les environs d'Alep, des inscriptions conçues dans un système hiéroglyphique et dans une langue inconnue et que l'on est convenu d'appeler *hittites*, parce que la haute Syrie, où on les trouva d'abord, était le siège de l'empire des Khétas, qui paraissent dans l'histoire d'Égypte à partir de Ramsès II et que l'on assimile aux Hittites de la Bible : ces Khétas semblent avoir formé un puissant empire qui s'écroula vers le VIIIe siècle sous les armes de l'Assyrie. On a trouvé depuis de ces inscriptions en Cappadoce, en Isaurie et en Lydie. Le matériel est d'ailleurs encore très limité. M. Perrot vient de l'augmenter quelque peu en publiant et décrivant dix-huit sceaux en terre cuite, appartenant à M. Schlumberger, et qui portent

[1] *Journal asiatique*, 1883, t. I, p. 261.

des inscriptions hittites, ou du moins des signes dont quelques-uns se rencontrent sur ces inscriptions[1]. Il est à désirer que les possesseurs des collections analogues les fassent connaître au public.

IV.

En Égypte, dans l'intervalle entre la guerre et le choléra, quelques mesures ont été prises par l'administration, sur l'initiative de M. Maspero, pour la préservation des monuments antiques. L'intérêt des Européens pour les splendeurs de l'Égypte lui a plus coûté en moins d'un siècle que vingt siècles de barbarie : il semble que le génie des explorateurs qui ont ramené au jour l'Égypte d'il y a quatre mille ans n'ait eu d'autre effet que de la condamner à une destruction nouvelle, mais définitive, la seconde mort. Des temples décrits au commencement du siècle par la commission d'Égypte ont disparu; trois sphinx sont tout ce qui reste de l'interminable dromos de Deir el-Behari. La niaiserie des touristes qui, chaque année, s'abattent comme une nuée de sauterelles, onzième plaie oubliée de l'Exode, n'est pas le seul fléau de l'Égypte; elle a un ennemi plus redoutable : l'ingénieur. M. Rhoné[2] trace un triste tableau des ravages produits au Caire par la manie des khédives bâtisseurs et par le vandalisme de la civilisation : c'est

[1] *Revue archéologique*, 1882, t. II, p. 333-341.

[2] *Coup d'œil sur l'état du Caire ancien et moderne.* Paris, Quantin, 1882, 48 pages grand in-8°.

tout l'art arabe qui s'en va. L'Égypte est un immense musée historique qui appartient à toute l'Europe savante et sur lequel nul profane n'a le droit de mettre la main.

Mariette et Chabas travaillent encore pour nous. M. Maspero continue la publication du livre de Mariette sur les *Mastabas* ou tombes anciennes de Saqqarah : la troisième livraison commence la description des *Mastabas* de la cinquième dynastie, celle qui a fourni la plus riche collection de ces tombes[1]. M. de Horrack a publié un choix de traductions inédites de Chabas[2], comprenant quelques-uns des textes les plus importants et le plus souvent étudiés, tels que le Conte des deux frères, la Stèle du songe, la Stèle de Piankhi-Meriamon, le Décret de Canope. M. Revillout a commencé la publication du Papyrus Anastasi n° 6, transcrit en hiéroglyphes et traduit par Chabas[3]. Chabas a laissé en manuscrit un grand dictionnaire mythologique qui a été acheté par le Louvre et dont M. Revillout donne l'index, en attendant que l'ouvrage même puisse être publié[4]. La publication de ce dictionnaire, qui réunit pour chaque divinité l'ensemble des textes de toute époque, et qui constitue à lui seul toute une histoire de la mythologie égyptienne, donnerait une

[1] Paris, Vieweg, 1882, in-4°, p. 161-240.

[2] Paris, Klincksieck, 1883, 78 pages gr. in-8°.

[3] *Revue égyptologique*, t. III, p. 37.

[4] *Ibid.*, t. III, p. 41. M. Chabas a aussi laissé un dictionnaire hiéroglyphique, plus riche, nous dit-on, que celui de M. Brugsch.

vie nouvelle aux études de mythologie et les placerait sur le terrain solide des faits[1].

M. Maspero a commencé la publication, avec traduction et commentaire, des textes hiéroglyphiques contenus dans la pyramide du roi Ounas, le dernier roi de la V[e] dynastie[2]. Cette pyramide, située un peu au sud-ouest de la grande pyramide à degrés de Saqqarah, avait été violée au moyen âge, probablement sous le calife Mamoun : le sarcophage avait été brisé et la momie mise en pièces; heureusement les voleurs n'en voulaient qu'au trésor et les inscriptions avaient été respectées. Elles contiennent des textes de rituel, des prières et des formules magiques. Les premiers sont la mise en action du Livre des morts et les représentations du Bab-el-Moulouk en donnent le commentaire figuré. Les formules magiques, destinées à défendre le roi Ounas contre la morsure des serpents dans sa vie d'outre-tombe, et qui se sont montrées si inefficaces, prouvent que les incantations, si fréquentes dans les papyrus et dans les textes de la basse époque, ne sont pas une dégradation récente du culte, mais appartiennent à l'antiquité la plus reculée et sont une des parties essentielles de la religion égyptienne.

Le texte classique pour l'histoire des croyances de l'ancienne Égypte est le Livre des morts, ce

[1] Sur l'histoire générale d'Égypte et sur son art, voir plus haut, p. 24-29.

[2] *Recueil de travaux relatifs à l'assyriologie et à l'égyptologie*, 1882, t. III, p. 117-224.

passeport pour l'autre monde, que chaque Égyptien emportait avec lui dans la tombe et dont les instructions guidaient son âme dans le grand voyage. M. Pierret a rendu un grand service en publiant la première traduction française complète du Livre des morts, malgré les difficultés parfois insurmontables que présentent l'incorrection du texte [1] et surtout l'obscurité des idées. M. Pierret a ouvert son cours d'archéologie égyptienne au Louvre en présentant un tableau de la religion égyptienne, principalement d'après le Livre des morts [2]. M. Whitehouse a donné les raisons qui l'empêchent d'admettre la théorie de Linant de Bellefonds sur l'emplacement du lac Mœris [3]; M. Robiou, celles qui lui font croire que les *Sardanas*, mentionnés parmi les peuples maritimes qui envahirent l'Égypte sous Merienphtah I, sont identiques aux Sardes de Sardaigne [4].

MM. Pleyte et Rossi, en classant les manuscrits de Turin, avaient trouvé vingt-deux petits fragments hiératiques de la XXe dynastie, provenant d'un même rouleau. Ces fragments, mis en ordre par M. Pleyte, lui donnèrent une incantation magique; disposés autrement par M. Chabas, ils donnèrent un conte

[1] Paris, Leroux, 1882, IX-660 pages in-18. M. Pierret a suivi le texte de Turin, publié par Lepsius, en le corrigeant sur les manuscrits du Louvre. Notes explicatives et Index analytique.

[2] *Discours d'ouverture de MM. les professeurs de l'École du Louvre.* p. 40-59. Paris, Leroux, 1883.

[3] *Revue archéologique*, 1882, t. I, p. 335-347.

[4] *Gazette archéologique*, t. VII, p. 133-144. M. Robiou a résumé dans le *Muséon*, 1883, p. 258-302, les travaux du *Recueil* de M. Maspero.

d'aventures d'amour, l'Épisode du jardin des fleurs. M. Maspero, qui les a repris et classés dans un ordre qui semble définitif, y reconnaît, non une histoire d'amour, mais un chant d'amour qui offre des ressemblances étranges d'expression avec le langage de la Sulamite : on dirait une version égyptienne du Cantique des Cantiques. M. Maspero a joint à ce morceau une nouvelle traduction des chants d'amour du papyrus Harris n° 500, traduits par Godwin, et il croit reconnaître un fragment du même genre sur une stèle du Louvre, la stèle de Moutiritis, qui remplace avantageusement le proscynème banal par la description des beautés de la princesse[1]. M. Maspero a été encore assez heureux pour retrouver au Musée de Turin un fragment d'une version égyptienne, la plus ancienne que l'on possède jusqu'ici, de l'apologue des membres et de l'estomac[2].

M. de Bergmann a publié et traduit les inscriptions du sarcophage d'un roi de la XXVIe dynastie, Patupep, remarquable par les titres singuliers donnés au roi et la tournure archaïque des inscriptions[3]. M. Berend a commencé la publication des principaux monuments du Musée égyptien de Florence, un des plus riches de l'Europe et dont le fonds principal vient des fouilles de l'expédition franco-toscane de Champollion et Rosellini[4].

[1] *Journal asiatique*, 1883, t. I, p. 1 et suite.

[2] *Bulletin de l'Académie*, 1883, p. 4.

[3] *Recueil de travaux*, 1882, t. III, p. 148-152.

[4] Paris, Imprimerie nationale, 1882, p. 104, in-4°, 10 planches.

L'étude du démotique va recevoir une nouvelle impulsion du cours que M. Revillout vient d'ouvrir au Louvre par le tableau de tout ce que le démotique peut offrir à l'étude des langues, de l'histoire, des religions, de la littérature de l'Égypte. M. Revillout fait ressortir principalement l'avantage que le démotique a sur le hiéroglyphique en ce que les enseignements qu'il nous donne se rapportent à des époques strictement historiques et pour lesquelles nous avons le contrôle de sources étrangères, ce qui en augmente à la fois la sûreté et l'intérêt[1].

La *Revue égyptologique* de M. Revillout contient des analyses des lectures relatives à l'Égypte faites au congrès de Berlin de 1881 : mentionnons spécialement celle de M. Stern, parce qu'elle n'a point paru dans les *Abhandlungen* du Congrès[2] : elle se rapporte à une épopée en style homérique, dont M. Stern a trouvé des fragments à Thèbes et qui décrit une guerre entre les Romains et les Blemyes : M. Stern pense qu'il s'agit de la guerre de Maximien et de Florus, en l'an 451-452 de notre ère, et que ce poème appartient à l'école pseudo-homérique fondée par Nonnus et Coluthus. M. Revillout a publié et expliqué ces curieux acrostiches bilingues, démo-

[1] *Discours d'ouverture*, p. 1-40.

[2] Brugsch-Pacha, sur les noms donnés par les Égyptiens aux peuples étrangers; Naville, sur l'édition thébaine du *Livre des morts*, préparée pour l'Académie de Berlin; Lieblein, sur les rapports de l'année vague et de l'année solaire; Golénischeff, sur un conte égyptien, prototype des voyages de Sindbad; Maspero, sur la découverte de Deir el-Behari.

tiques et grecs, de Moschion[1]. Il a rétabli sur le décret de Rosette la date exacte du couronnement de Ptolémée Éphiphane et étudié les divers exemples qu'offre l'histoire ptolémaïque de cette association du fils à la royauté du père à laquelle le décret fait allusion[2].

M. J. de Rougé a publié une nouvelle série de ces monnaies romaines des nomes, qui apportent des renseignements si inattendus sur l'histoire locale de la religion égyptienne, parce qu'elles présentent presque toujours des emblèmes en rapport avec le culte spécial du nome dont elles portent la légende [3].

La publication des œuvres de Letronne a ramené l'attention[4] sur quelques-uns des problèmes abordés avec une telle sûreté de vue par l'irréprochable archéologue. M. Bertrand, avec son autorité de mathématicien, a exposé pourquoi dans le débat de Letronne contre Fourier et Biot, sur les zodiaques égyptiens, les mathématiques, malgré

[1] *Revue égyptologique*, t. II, p. 272.

[2] *Ibid.*, t. III, p. 1-8. — M. Miller a publié une photographie du nouvel exemplaire grec, découvert par M. Maspero, avec traduction et commentaire (*Journal des Sav.*, 1883, p. 214). Dans la *Revue égyptologique*, t. II, p. 348, note de M. Krall sur les semi-traductions de noms propres dans la période grecque : Πορτις, répondant au démotique *psha* (*ϖ-ορτις* : *p-shea* = *ἑορτή* : *sha*; *sha* signifie « fête », ϖ est l'article égyptien).

[3] *Annuaire de la Soc. franç. de numismat. et d'archéologie*, 1881, p. 145-155, 228-231.

[4] *Œuvres choisies*, édit. Fagnan. Ire série. *Égypte ancienne*. Paris, Leroux, 2 vol. in-8°.

leur caractère absolu, ont dû plier devant l'histoire[1].

M. Schack a présenté quelques observations sur l'édition du *papyrus mathématique* de Rhind par M. Eisenlohr[2], que M. Revillout a défendu avec vigueur contre les critiques de M. Rodet[3]. M. Revillout a fait l'histoire des mesures de capacité, des poids et des monnaies de l'Égypte ancienne et ptolémaïque[4] : on a vu plus haut quelle lumière ces études ont jetée sur le système de mesure des anciens Hébreux[5].

Le droit égyptien fait depuis cette année l'objet d'un enseignement au Louvre. M. Revillout, que sa rare compétence désignait d'avance à cette chaire, a ouvert son cours[6] par un historique des origines de ce droit, des considérations sur son caractère libéral et rationnel, si étrangement moderne et parfois en avance sur notre droit, et par un tableau de la condition privilégiée de la femme d'après la loi égyptienne[7]. L'étude de ce droit est inséparable de celle du démotique, car les contrats ne paraissent qu'avec le

[1] *Journal des Savants*, 1883, p. 241-251. — Voir dans la *Revue scientifique*, 1883, t. I, p. 174, les observations de M. de Rochas, sur *La Statue de Memnon et les pierres qui chantent.*

[2] *Recueil de travaux*, 1883, t. III, p. 151.

[3] *Revue égyptologique*, t. II, p. 287-303.

[4] *Ibid.*, t. II, p. 177, 187, 201, 245. — *Note sur l'équerre égyptienne*, p. 304 (Eugène et Victor Revillout).

[5] Voir plus haut, p. 69.

[6] *Discours d'ouverture*, p. 61-79.

[7] Cf. *Contrat de mariage du temps de Darius* (*Revue égypt.*, t. II, p. 270).

démotique. M. Revillout a montré que cette concordance a une valeur de premier ordre pour l'histoire du droit et de la littérature. Diodore attribue la rédaction du code égyptien au roi Bocchoris, le Bok-en-raf des monuments, le créateur de la liberté des contrats, qui paya ses réformes de sa vie : or, en fait, on n'a pas encore trouvé de texte démotique antérieur à ce prince. La réforme de Bocchoris, en sécularisant le droit et le soustrayant au mystère de la science sacerdotale, en même temps qu'elle développait l'esprit et l'institution juridique, devait amener nécessairement un développement parallèle de la littérature démotique et populaire. Il y eut là une révolution plus profonde que celle qui se fit à Rome, quand l'affranchi d'Appius Claudius révéla les mystères des actions. M. Revillout nous fait aussi connaître, d'après les textes grecs, combinés avec les textes hiéroglyphiques et démotiques, l'organisation de la justice civile à Thèbes[1], et publie une riche série de documents sur une foule de points de droit civil, sur le serment décisoire[2], sur le contrat par lettre ou antigraphe[3], sur le quasi-mariage après concubinat[4], sur les formalités garantissant l'authenticité des actes et sur l'histoire du notariat et de l'enregistrement[5], sur la liquidation des biens d'un débi-

[1] *Revue égyptologique*, t. III, n° 1, p. 9-16.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 72.
[3] *Ibid.*, t. II, p. 79.
[4] *Ibid.*, t. II, p. 89.
[5] *Ibid.*, t. II, p. 103-124.

teur[1], sur le prêt de blé[2], sur la tenue des livres[3], sur toute une série de menus points d'économie politique et domestique qui nous font entrer dans la vie de tous les jours et dans l'intérieur de l'Égyptien mieux que l'histoire à grandes fresques des monuments royaux[4].

M. Dareste a résumé, principalement d'après les travaux de MM. Brugsch et Revillout, les données qu'apportent les papyrus gréco-égyptiens pour la connaissance du droit égyptien[5]. Il montre les caractères de ce droit, principalement dans l'ordre civil, pendant la période de l'indépendance, et comment il s'est lentement modifié à plusieurs reprises, d'abord sous les Ptolémées, sous l'action du droit grec qui, d'abord coexistant à côté de lui, a fini par le pénétrer, et plus tard sous l'action même du droit romain.

Les textes coptes ont fourni à M. Revillout d'abondants documents sur l'histoire ecclésiastique de l'Égypte : une biographie du bienheureux Aphou[6], qui fut l'inspirateur de Théophile d'Alexandrie, le rival heureux de saint Chrysostome; et des mémoires de Dioscore, le héros du conciliabule

[1] *Revue égyptologique*, t. II, p. 124-142 (*Le Papyrus grec 13 de Turin*).

[2] *Ibid.*, t. III, p. 25; t. II, p. 150.

[3] *Ibid.*, t. II, p. 154-162.

[4] *Les Pensions alimentaires* (*ibid.*, t. II, p. 147); *La Valeur de l'huile* (*ibid.*, t. II, p. 162).

[5] *Journal des Savants*, 1883, p. 163-173.

[6] *Revue égyptologique*, t. III, p. 27 (texte copte).

d'Éphèse, sur le concile de Chalcédoine qui le condamna[1].

La littérature copte est surtout importante comme reflet d'une littérature grecque perdue ou mutilée. Le premier des deux textes précédemment cités reproduit un original grec disparu : deux versions, memphitique et thébaine, publiées aussi par M. Revillout, servent à corriger le texte grec du martyre de saint Ignace[2]. M. Bouriant, qui a pu visiter la bibliothèque du patriarche copte au Caire, y a découvert un certain nombre de textes inédits, entre autres l'original thébain des constitutions apostoliques, dont on ne possédait que la version memphitique. Il a publié les quatorze premiers chapitres du texte memphitique des Proverbes dont M. de Lagarde avait publié une transcription romane[3]. Il prépare en collaboration avec M. Maspero, un *Corpus* des inscriptions coptes. Mgr Bsciai a publié dans la *Revue égyptologique* des fragments de la version thébaine du même ouvrage, avec observations lexicographiques et grammaticales de M. Revillout[4]. M. Baillet a cherché dans le démotique et dans les textes hiéroglyphiques l'origine de la particule copte *djin* qui se préfixe aux racines pour en faire des noms d'action[5]. M. l'abbé Amelineau a analysé les débris d'un pa-

[1] *Revue égyptologique*, t. II, p. 21 ; t. III, p. 17.
[2] *Ibid.*, t. III, p. 34.
[3] *Recueil de travaux*, 1882, p. 129.
[4] *Revue égyptologique*, t. II, p. 356-368.
[5] *Ibid.*, t. III.

pyrus rapporté d'Égypte par Bruce au siècle dernier et y a reconnu deux traités gnostiques importants pour l'étude de la gnose égyptienne, le *Livre des gnoses invisibles*, qui contient les enseignements de Jésus à ses disciples pour éviter après la mort les embûches des archons et arriver en sûreté au *plérome* et décrit les cérémonies de l'initiation valentinienne; et le *Livre du grand Logos*, qui contient la théorie du plérome valentinien[1].

Dans le grec barbare dont sont couverts certains *ostraca* que l'on trouve dans la Thébaïde, grec mélangé de mots et même de formes égyptiennes, M. Wiedemann a remarqué des préformantes et même des mots qui sont étrangers à l'une et l'autre langue. M. Wiedemann croit reconnaître là l'influence d'une troisième langue, qui ne peut-être que celle de l'Éthiopie, dont précisément le style paraît dans certains monuments de la Thébaïde[2]. Ces ostraca s'étendent sur toute la domination romaine jusqu'à Septime Sévère.

L'histoire ancienne de l'Éthiopie est plus connue que l'histoire moyenne, grâce aux monuments hiéroglyphiques. Pour cette période moyenne, celle qui s'étend de la conquête de l'Égypte par Alexandre à la chute de la dynastie Salomonienne, on n'a que des renseignements légendaires et incohérents. Le cadre de cette histoire nous serait donné par les listes des rois éthiopiens contenues dans les chroniques,

[1] *Bulletin de l'Académie*, 1882.

[2] *Revue égyptologique*, 1882, n° 4, p. 346-348.

si ces listes, au nombre de trois, étaient complètes et concordantes : malheureusement elles ne le sont pas. M. Drouin a cherché s'il pourrait faire entrer dans ces listes les noms de rois éthiopiens qui se rencontrent dans les documents étrangers, le Périple d'Arrien, les inscriptions grecques d'Adulis, d'Axoum et de Talmis, les deux inscriptions ghez d'Aksum, l'inscription copte de Dendur, et environ vingt-cinq monnaies. Les résultats sont à peu près négatifs. Ce n'est qu'avec des séries monétaires bien complètes qu'il sera possible de refaire la chronologie éthiopienne[1].

M. Raffray, dans un voyage chez les Gallas, a visité ces curieuses églises monolithes de Lalibela, formées en isolant dans la montagne un bloc qu'on taille extérieurement et qu'on évide intérieurement en voûte avec pleins cintres et colonnes carrées. La tradition attribue ces constructions étranges, qui connaissent le fronton grec et le portique de colonnes, à des ouvriers appelés de Jérusalem et d'Alexandrie par le saint roi Lalibela (XIIIe siècle)[2]. La ville de ce nom, ville toute sacerdotale, contient dix églises de ce genre, les plus anciennes du pays, qui en possède, dit-on, deux cents environ.

[1] *Revue archéol.*, 1882, t. II, p. 99-115, 152-172, 206-224.

[2] *Bulletin de la Société de géographie de Paris*, 1882, p. 325-352. Cf. R. Basset, *Études sur l'histoire d'Éthiopie* (*Journ. asiat.*, 1881, t. I, p. 431). — Dr Peney, *Le Sennar. Les Turcs au Soudan* (*Revue d'ethnographie*, 1882, p. 397-409); *Le Kourdofan* ou *Kordofal* (*Ibid.*, p. 483-499). — Revoil, *Le Pays des Çomalis*. Paris, Challamel, 1883. 1 vol. in-4°.

La côte orientale d'Afrique, le pays des Zendjs ou Zanguebar, le pays de l'or, des parfums, de l'ivoire blanc et aussi de l'ivoire noir, était souvent visité au moyen âge par les Arabes, les Persans et les Hindous. Les Zendjs paraissent souvent dans la poésie orientale avec des couleurs vagues et moitié légendaires, à peu près comme les Éthiopiens des classiques. Ils paraissent une fois en pleine lumière de l'histoire, pour laisser une trace sanglante, sous le khalifat des Abbassides dont ils forment la garde prétorienne. M. Marcel Devic a eu l'heureuse idée de rassembler tout ce qu'il a pu trouver chez les Arabes sur le pays des Zendjs[1]. Il détermine l'étendue géographique du terme, suit la côte en décrivant toutes les localités qu'il rencontre, résume ce que l'on rapporte des mœurs des Zendjs, de leur langue, dont on ne connaît malheureusement que quelques mots isolés sans caractère défini, et de leur rôle historique; il nous fait connaître ensuite les productions du pays, ce que les commerçants allaient y chercher, ce qu'ils y trouvaient de merveilles réelles, ce qu'ils en rapportaient de légendaires. Le Zanguebar a produit toute une faune semi-mythique qui a passé, non seulement dans les Mille et une nuits, mais jusque dans les Bestiaires européens, et M. Marcel Devic relève avec soin ce que notre littérature doit à ces commerçants arabes du moyen âge. L'auteur a cru devoir

[1] *Le Pays des Zendjs ou la côte orientale d'Afrique au moyen âge, d'après les écrivains arabes,* ouvrage couronné par l'Institut. Paris, Hachette, 1883, 280 pages in-12.

se borner aux sources arabes; il serait utile de compléter ces données avec celles de la Perse, surtout de Firdousi : en particulier le chapitre sur Berbera s'enrichirait fort par les récits de l'épopée sur les expéditions persanes dans le Berberistan, et permettrait de remonter plus haut dans les rapports de l'Orient asiatique avec la côte d'Afrique.

M. Barbier de Meynard continue la publication de son précieux supplément au vocabulaire turc; le troisième fascicule va paraître sous peu. M. Decourdemanche a traduit un recueil inédit de fables turques qu'il attribue au XVIe siècle : le traducteur retrouve les sources de la plupart de ces fables, 133 sur 149, dans les recueils italiens du XVe siècle, Astemio, Rinuccio, Accursius et le Pogge[1].

M. Gatteyrias a étudié la dérivation verbale dans les langues de la famille géorgienne[2].

V.

Les études berbères semblent à la veille d'entrer dans une période d'activité nouvelle. La connaissance de ces langues, qui est d'un intérêt pratique pour

[1] *Fables turques*. Paris, Leroux, 1882, xxv-310 pages. — Mentionnons ici le *Catalogue du Musée impérial d'antiquités de Constantinople* (à Tchinili-Kiosk), par M. S. Reinach. Constantinople, 1882. 99 pages in-18. Cette collection, d'un peu plus de six cents pièces, égyptiennes, assyriennes, grecques, cypriotes, byzantines, dont quelques-unes de premier ordre, a cette valeur particulière que l'on n'a pas ici, comme dans les autres Musées d'Europe, à se défier des restaurations.

[2] *Revue de linguistique*, octobre 1882, p. 337-372.

nous, puisque sur toute l'étendue de nos possessions africaines nous entrons en contact avec des peuples de langue berbère, est aussi d'un intérêt historique de premier ordre, parce que la couche berbère est la couche connue la plus ancienne que nous atteignions en Afrique ; et d'autre part les rapports de parenté reconnus entre le groupe berbère et l'égyptien ouvrent des deux côtés à la grammaire historique un vaste champ d'études et d'espérances. M. Basset, déjà connu par sa traduction du poème chelha de Çabi, a profité d'un voyage en Tunisie et à Tripoli pour recueillir des documents linguistiques sur le berbère de l'île de Djerbeh, et sur le touareg de Ghat et des Kel-Ouï (dans l'oasis d'Asben). L'interruption des rapports entre la France et les Touaregs, depuis la catastrophe de la mission Flatters, a forcé M. Basset de se renseigner, non auprès de Touaregs purs, mais de marchands familiers avec leur langue. Plus tard, M. Basset s'est fait dicter à Tlemcen un court lexique du dialecte rifain par un émigrant marocain du Rif. M. Basset a pu nous donner ainsi un vocabulaire de ces quatre dialectes dont un, celui des Kel-Ouï, est étudié pour la première fois, avec des renseignements sur les tribus qui les parlent et sur la bibliographie du sujet[1]. Ces études sont la meilleure des préparations à la mission dont M. Basset a été chargé[2], sur la demande

[1] *Notes de lexicographie berbère* (*Journ. asiat.*, t. I, p. 281-342)

[2] Voir la lettre de M. Basset à M. Barbier de Meynard sur les débuts de sa mission (*Journ. asiat.*, 1883, t. I, p. 529-532).

de la Commission du Nord de l'Afrique, à l'effet d'étudier les dialectes berbères, en particulier les dialectes du Rif qui, avec le touareg des Kel-Ouï et le chaouia de l'Aurès, forment le groupe intermédiaire entre le groupe du Nord et celui du Sud ou des Zenagas du Sénégal : le groupe rifain se rapproche par le vocabulaire du groupe du Nord, auquel il est contigu, et du groupe du Sud par ses tendances phonétiques. L'Académie des inscriptions a mis au concours la grammaire comparée des langues berbères en recommandant la constitution d'une phonétique rigoureuse qui puisse servir de base étymologique : la grande différence entre les nombreux dialectes épars dans la Barbarie (au sens large du mot) est en effet avant tout phonétique et non morphologique.

M. Rivière, au cours d'un séjour de trois années parmi les Kabyles du Djurdjura, a recueilli une série de contes populaires, qu'il reproduit avec la fidélité scrupuleuse nécessaire dans les études de *folklore*[1]. Ce sont les premiers échantillons de littérature populaire kabyle, depuis les chansons publiées par Hanoteau. Cette littérature de contes, d'ailleurs, comme on pouvait s'y attendre, n'offre rien de foncièrement kabyle, et n'est qu'une branche de cette immense littérature populaire dont le Pancatantra est le monument le plus ancien et qui semble être la seule religion vraiment universelle. M. Gaston Pa-

[1] Paris, Leroux, 1882. 1 vol. in-18, VI-250 pages.

ris a remarqué que ces contes kabyles semblent former la transition entre les versions européenne et les versions nègres; ce qui indiquerait qu'ils ont pénétré dans l'Afrique centrale à la suite des musulmans[1]. C'est ainsi d'ailleurs que le berbère même s'est établi aux bords du Sénégal, avec l'Islamisme. Il y a été porté par les tribus qui habitent au sud de l'Atlas marocain entre le cap Iris et le Sénégal, celles-là mêmes qui ont envoyé en Espagne les Almoravides, L'histoire de cette région est donc doublement importante. En 1834, Hodgson fit écrire par un taleb de Massat, dans le Sous, une description de Sous et des provinces voisines, avec des renseignements sur l'histoire, l'industrie et le commerce de ces contrées et du Sahara occidental. Cette description, écrite en chelha, est un des rares textes originaux que l'on possède. Hodgson l'a traduite en anglais, d'après une version arabe du même taleb; Newman a publié le texte chelha avec une version latine. M. Basset nous donne une nouvelle traduction de cette relation[2], en y joignant tous les éclaircissements historiques et géographiques que les explorations des trente dernières années ont pu fournir.

M. de la Blanchère a retrouvé aux Souama, ruines situées à Mécherasfa, dans la province d'Oran, aux confins du Tell et des Hauts Plateaux, les restes d'une cité importante qui a duré de l'époque numide à

[1] *Revue critique*, 1882, t. II, p. 253.

[2] *Relation de Sidi Ibrahim de Massat*, traduite sur le texte chelha et annotée. Paris, Leroux, 1883, 33 pages in-8°.

l'époque chrétienne[1]; il croit y reconnaître deux nécropoles de système différent, répondant à deux périodes de l'histoire ou du moins à deux ordres de civilisation et de religion; l'une est la nécropole berbère ordinaire, avec le système libyque du dolmen sous tumulus; l'autre est constituée par deux murs avec toit adossé contre les roches: la plus soignée de ces constructions porte des emblèmes chrétiens. M. le capitaine Guénard a étudié non loin de là, à Frondah, les *Djedar*, pyramides quadrangulaires, au nombre de huit, qui ont dû servir de catacombes aux chrétiens, car on retrouve dans les couloirs dont elles sont percées les emblèmes chrétiens ordinaires[2]. M. de la Blanchère reporte la construction de ces pyramides au ve ou au vi^e siècle, d'après le style des emblèmes qu'elles présentent. M. Guénard pense, avec raison, semble-t-il, que la construction doit être beaucoup plus ancienne que l'adaptation chrétienne qui en a été faite : imaginez les sultans d'Égypte convertissant à leur usage les tombeaux des Pharaons. Il y a probablement là à rétablir un curieux chapitre de l'histoire de la propagation de l'art égyptien dans l'Afrique occidentale ; il y aura lieu de chercher les rapports des Djedar avec le tombeau de Juba, près de Cherchell, qui semble appartenir à la même architecture et qui est à peu près daté.

Les vagues et intéressantes questions relatives au

[1] *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1882, p. 390-396.
[2] *Bulletin de la Société d'Oran*, 1882, p. 264-271

passé historique et légendaire des régions de l'Atlas ont été reprises par M. Berlioux[1]. La méthode de l'auteur n'est pas toujours sans inspirer quelque appréhension : l'interprétation ethnographique des légendes conduit aisément à un evhémérisme d'un nouveau genre et il est rare que ces traditions, qui généralement sont librement remaniées par la fantaisie du poète, soient assez résistantes pour offrir une base très solide à l'histoire. Dans ses grandes lignes néanmoins la thèse de M. Berlioux mérite considération. Il identifie les Atlantes avec les Libou des Égyptiens, et voit dans les légendes de l'Atlantide le souvenir d'un grand empire libyen ; d'autre part il distingue les Libyens des Berbères, les premiers venant de l'Europe, les Berbères des bords de la mer Rouge par le Soudan. La question sera certainement reprise quand l'exploration de la Libye intérieure aura mis en nos mains de ces monuments directs sans lesquels il est douteux qu'on puisse entreprendre utilement l'histoire d'un peuple.

VI.

Les dernières publications relatives à la Chine sont surtout d'un caractère historique. On sait quels documents précieux offrent les historiens chinois

[1] *Les Atlantes, Histoire de l'Atlantis et de l'Atlas primitif, ou Introduction à l'histoire d'Europe.* Paris, Leroux, 1883, 170 p. in-8°. Cf. C. Sabatier, sur l'*Origine des Berbères sédentaires*, dans la *Revue d'anthropologie*, 1882, p. 412-442.

pour l'histoire des peuples voisins. Ils avaient l'habitude de consacrer une partie de leurs ouvrages à tous les renseignements que fournissaient sur l'étranger les marchands, les ambassadeurs, les prisonniers. Le bureau de renseignement des affaires étrangères était une chose sérieuse. Le document le plus riche dans cet ordre est *l'Ethnographie des peuples étrangers à la Chine*, de Ma-touan-lin, qui a condensé toutes les données sur ce sujet depuis les origines jusqu'au XIII[e] siècle, époque où il écrit. L'ouvrage est divisé en quatre parties, relatives aux étrangers de l'Orient, du Sud, de l'Ouest et du Nord. M. d'Hervey de Saint-Denys, qui a entrepris de mettre ce trésor dans le domaine public, vient d'achever la traduction de la seconde partie, l'histoire des peuples méridionaux[1]. C'est peut-être aujourd'hui la section la plus intéressante de tout l'ouvrage, car c'est celle qui comprend la description du Kiao-tchi, du Tchin-la et du Tchen-tching, c'est-à-dire du Tonkin, du Cambodge et de l'Annam. Au cours du travail d'identification, M. d'Hervey de Saint-Denys a été conduit à une observation très importante pour l'ethnographie de la Chine même : c'est que les notices de Ma-touan-lin ne se bornent pas aux étrangers répandus au-delà des frontières chinoises, mais embrassent aussi ceux de l'intérieur, c'est-à-dire les autochthones refoulés par la conquête chinoise. Le tableau du sud barbare ne commence pas au Yunnan et à la presqu'île transgangétique, mais aux bords même du Kiang et en pleine Chine.

[1] Avertissement et index. Genève, 1883.

La Revue de l'Extrême Orient publie une série de documents du même genre recueillis par M. Alexandre Wylie. M. Wylie avait déjà traduit les chapitres relatifs à l'étranger contenus dans l'Histoire de la dynastie des Hans antérieurs, qui embrasse la période de l'an 206 avant notre ère à l'an 25 : il nous donne à présent les passages relatifs à l'étranger, contenus dans l'Histoire des Hans postérieurs, de l'an 25 à l'an 220 de notre ère [1], ouvrage du ve siècle. L'historien donne la position géographique des divers peuples voisins, décrit leurs mœurs, parfois leurs légendes, et raconte leurs rapports avec la Chine ; il lui arrive même une fois de traduire des poésies de tel de ces peuples ne parlant pas chinois [2]. M. Wylie a donné jusqu'ici les chapitres relatifs aux Barbares de l'Est, à ceux du Sud et aux Keangs, race ougro-tartare qui habitait le Tibet.

Le plus ancien document scriptural de la Chine, les *Kouas*, constitués par huit groupes de trois droites parallèles, soit entières, soit divisées en deux ou en trois, formant en tout soixante-quatre éléments, ont donné lieu dès les temps les plus reculés à des spéculations mystiques et magiques qui continuent encore. M. d'Hervey de Saint-Denys a fait connaître à l'Institut une nouvelle explication, proposée par M. Saint-Martin, d'après laquelle les *Kouas* seraient un système de notation musicale [3]. Le mémoire de M. Devéria

[1] *Revue de l'Extrême Orient*, 1882, p. 52-83, 198-246, 423-478.
[2] *Ibid.*, p. 239.
[3] *Bulletin de l'Académie*, 1883, p. 92.

sur la stèle de Yen-t'aï nous reporte à des époques plus historiques[1]. Un recueil chinois donne une inscription de soixante-quatre lignes en caractères inconnus, sans indication de provenance; M. Devéria l'identifie avec une inscription d'une stèle placée dans le temple de Yen-t'aï dans le Ho-nan et que les Chinois ne savent pas lire. M. Devéria donne la traduction d'une dissertation chinoise moderne, qui reconnaît dans cette écriture l'écriture des Tartares Iou-tchen, inventée dans le courant du XIIe siècle, à l'avènement de la dynastie qu'ils fondèrent alors dans la Chine du Nord. M. Devéria réunit des documents assez nombreux sur l'histoire de cette écriture, qui repose sur celle des Ki-tan, autre peuple tartare qui avait fondé un royaume puissant deux siècles auparavant, et qui avait adapté à la phonétique de sa langue l'alphabet chinois modifié. L'auteur de la dissertation chinoise pense que l'inscription de Yen-t'aï est une liste de gradués You-tchen, l'école de Pien-leang, voisine de Yen-t'aï, ayant eu sous les You-tchen l'usage de conserver de cette façon le nom de ses lauréats.

M. le Dr Meyners d'Estrey a retracé l'histoire de la médecine chinoise qu'il tient en fort mince estime[2]. M. le Dr Martin nous donne une analyse du *Si-yuen-lu*, sorte de code de médecine légale, composé au milieu du XIIIe siècle, d'après les documents épars dans l'ancienne législation, et dont l'autorité est en-

[1] *Revue de l'Extrême Orient*, 1882, p. 175-185.

[2] *Annales de l'Extrême Orient*, novembre 1882, p. 129-145; décembre, p. 161-174.

core absolue : le peuple est convaincu qu'aucun crime, et spécialement aucun empoisonnement, ne saurait échapper à une instruction conduite d'après les principes du *Si-yuen-lu* et cette conviction, qui provoque souvent les aveux avant toute enquête, n'a fait que confirmer l'autorité du livre. Les recettes du *Si-yuen-lu* rappellent d'ailleurs de très près celles de Pline et ne sont pas de nature à confirmer la haute opinion que les médecins se sont faite parfois de la science médicale des Chinois, d'après des traités modernes qui ne sont généralement que des traductions d'ouvrages européens, faites à l'usage des Chinois par nos missionnaires [1].

Le septième volume de la géographie universelle de M. Reclus rendra aux sinologues les mêmes services que le huitième aux indianistes [2].

L'industrie chinoise a encore bien des secrets à nous enseigner. M. Jametel nous donne l'histoire de l'encre de Chine d'après les principaux traités chinois sur la matière, et traduit un manuel technique sur la fabrication de l'encre, composé en 1398 par Chen-ki-souen [3].

[1] *Revue de l'Extrême Orient*, 1882, p. 330-380, 596-625; cf. 316 317, Observations sur l'astronomie chinoise, dans les *Études sur divers points d'astronomie et de chronologie ancienne*, de M. Allegret.

[2] Paris, Hachette, 1882, 892 pages in-8°.

[3] *L'encre de Chine, son histoire et sa fabrication.* Paris, Leroux, 1882, xxx-94 pages in-18. — Sur l'organisation sociale, voir Eugène Simon, *La cité chinoise* (*Annales de l'Extrême Orient*, octobre 1882, p. 97-110); *Le travail en Chine* (*Nouvelle revue*, 1er juin 1883, p. 528-567.

L'histoire des rapports de la Chine avec l'Europe, quoique remontant à une époque récente, est d'un intérêt de plus en plus pressant. M. Cordier est le représentant le plus autorisé dans cette branche de la science. Le deuxième volume de sa *Bibliotheca sinica* traite tout entier des rapports des étrangers avec la Chine[1]. Le premier fascicule qui vient de paraître est consacré aux *Connaissances des peuples étrangers sur la Chine* et contient la bibliographie des voyageurs : Marco Polo, à lui seul, occupe vingt et une colonnes. M. Cordier a entrepris en particulier l'histoire de la France dans l'Extrême Orient; il en publie à présent les pièces, extraites des archives des affaires étrangères. Le premier volume qui vient de paraître nous conduit de 1660, date de la création de la Compagnie des Indes Orientales, jusqu'en 1783[2] : les deux volumes suivants nous conduiront jusqu'en 1814; viendront ensuite deux volumes pour la Cochinchine, un volume pour le Pégou et Siam, deux volumes pour le Japon et la Malaisie. Dans l'introduction du premier volume, M. Cordier a donné de larges extraits d'un remarquable mémoire sur les établissements français en Asie et principalement sur ceux du Bengale, écrit en 1822 et présenté en 1840 au Mi-

[1] Paris, Leroux, 1883, col. 875-1044. Signalons encore le relevé des manuscrits relatifs à la Chine, contenus dans les bibliothèques de Vienne, de Londres (*British Museum, Royal Asiatic Society*), et de Genève (*Revue*, 311, 477-488, 626-629).

[2] *La France en Chine au XVIIIe siècle*, documents inédits, publiés sur les manuscrits conservés au dépôt des archives étrangères. Paris, Leroux, 1883, t. I, LXV-298 pages in-8°.

nistre des affaires étrangères par le sieur P. Darrac-Capitaine.

Ce vaste ensemble de documents est très inégalement réparti, comme on pouvait s'y attendre : les pièces, très nombreuses de 1780 à 1790, se réduisent de plus en plus dans les années suivantes, jusqu'à néant de 1810 à 1814. Il est inutile de faire ressortir l'importance de cette publication qui est une histoire sans phrases des erreurs du passé. A côté de la France politique, M. Cordier suit aussi la France religieuse en Chine. Il a retracé, d'après la correspondance des missionnaires, l'état du christianisme en Chine après l'édit d'interdiction de l'empereur Young-Tching (1729-1730)[1]. Il a donné tout au long, trop au long peut-être, un des épisodes amusants de l'histoire des missions, l'histoire de Jean Hou, le Chinois du P. Fouquet, un domestique que, faute de mieux, le célèbre jésuite avait emmené avec lui en Europe pour l'assister dans ses travaux littéraires, qui devint fou en route et fit pendant des mois le tourment du pauvre Père[2].

M. Auguste Strindberg nous fait connaître l'histoire des relations de la Suède avec la Chine et les pays tartares depuis le milieu du XVIIe siècle. Ces relations commencent avec les désastres de Charles XII; des prisonniers suédois, dispersés en Sibérie, achè-

[1] *Revue*, 1882, p. 187-197.

[2] *Ibid.*, p. 381-422, 523-571. — *Histoire de la concession française de Shang-Haï* (1844-1881), par M. Millot (*Bulletin de la Société indo-chinoise*, 1882, p. 118-140).

tent le manuscrit d'Abulgazi à Tobolsk et en font la première traduction. On est agréablement surpris de rencontrer parmi les inspirateurs des études chinoises le nom sympathique de Linné, qui attendait beaucoup de la Chine pour la botanique et la médecine. Mais l'étude vraiment scientifique du chinois ne commence qu'en ce siècle avec Ringstroem qui vient étudier à Paris sous De Guignes[1].

Pour l'étude pratique du chinois, signalons le recueil d'anecdotes en chinois parlé, publié avec traduction et notes par M. Imbault-Huart[2]. La plupart sont extraites d'une petite encyclopédie morale et littéraire, le Tçiâ-paô (le Trésor de la famille), et ont été mises en bon chinois parlé par un lettré de la légation française de Péking. Ce petit livre sera utile pour les commençants qui n'ont pas de texte de la langue parlée à leur disposition; car dans les contes et les romans, la langue parlée est parsemée d'expressions empruntées à la langue écrite.

La littérature tibétaine s'est enrichie des traductions du Kang-gyour de M. Feer, dont nous avons déjà parlé à propos des travaux bouddhiques[3]. Sous le titre d'*Histoire de la pacification du Tibet*[4], M. Jametel extrait du *Cheng-von-ki*, histoire militaire de

[1] *Revue*, 1882, p. 509-524.

[2] Péking, 1882. Paris, Leroux, 1 vol. in-18.

[3] Voir plus haut, p. 43. Voir encore les observations de M. Feer sur le Dictionnaire tibétain-anglais de M. Jaeschke dans le *Journal asiatique*, 1882, t. II, p. 245.

[4] *Revue de l'Extrême Orient*, 1882, p. 572-595.

la dynastie régnante par un écrivain chinois du siècle, le récit des événements qui, au commencement du siècle dernier, ont amené l'invasion du Tibet par la Chine. Ce récit est précédé d'une histoire sommaire du Tibet, de sa religion, de ses deux sectes bouddhiques et de ses principaux lamas.

La presqu'île cochinchinoise n'a pas donné lieu seulement aux travaux d'épigraphie dont nous avons parlé plus haut[1]. M. A. des Michels nous promet une édition et une traduction des principaux poèmes de la littérature annamite populaire. La littérature annamite n'est pas tout entière, comme voudraient le croire les mandarins d'Annam, un reflet de la littérature chinoise. Au dessous de la littérature savante, toute étrangère, vit une littérature, méprisée des lettrés, mais bien autrement originale et spontanée, bien que malheureusement elle ne se présente à nous dans les manuscrits que sous une forme déjà fortement teintée des couleurs chinoises. Le plus populaire de ces poèmes est le *Lục Vân Tiên;* selon le capitaine Aubaret, le premier traducteur[2], il n'y a pas dans la basse Cochinchine de pêcheur ni de batelier qui n'en fredonne quelques vers en maniant sa rame. Le poème raconte les amours et les aventures d'un candidat au doctorat, Lục Vân Tiên, qui, après beaucoup de traverses et de prouesses scholas-

[1] Voir ci-dessus, p. 44 et suiv.
[2] *Journal asiatique*, 1863, t. I.

tiques et guerrières, arrive à obtenir le doctorat et sa bien-aimée. M. des Michels ouvre sa collection avec une traduction nouvelle du poème, accompagnée d'une transcription romane et du texte en caractères figuratifs[1]. Le lieutenant Bartet nous fait connaître plusieurs spécimens plus récents de cette littérature populaire, entre autres un poème patriotique célébrant la résistance nationale contre les Français[2].

L'étude de M. Fouquier sur l'esclavage en Cochinchine et en Annam intéresse vivement la législation comparée; l'esclavage est, soit de droit, pour certaines classes de condamnés; soit de fait, pour des étrangers volés ou des débiteurs qui se sont livrés en payement de leur dette: toute trace de l'esclavage a naturellement disparu de la Cochinchine française, non sans une certaine résistance des esclaves[3]. M. l'abbé Bouillevaux, ancien missionnaire en Cochinchine, a commencé l'histoire des premiers princes de l'Annam (IIIe siècle avant notre ère) d'après les annales indigènes[4].

Parmi les nombreuses publications amenées par les événements du Tonkin, quelques-unes reposent

[1] Paris, Leroux, 1883, 1 vol. in-8°, XVI-305 pages, 105 pages de texte.

[2] *Bulletin de la Société de géographie de Rochefort*, 1883, t. IV, p. 212-222.

[3] *Ibid.*, 1882, t. III, p. 184-190. — Sur la situation légale de la femme dans l'Annam, voir A. Mondière, dans les *Mémoires de la Société d'anthropologie*, 1882, t. II, p. 499-516.

[4] *Bulletin de la Société acad. indo-chinoise*, 1882, p. 109-117.

sur une connaissance directe des choses et rentrent dans notre domaine. Nous mentionnerons en particulier la conférence de M. Cordier sur les rapports de la France avec le Tonkin depuis Louis XVI et l'évêque d'Adran[1]; le voyage au Tonkin de MM. Henri Viénot et Albert Schrœder, qui y signalent des monuments dans le style khmer[2]; des notes de M. Romanet du Caillaud[3]; les renseignements de M. Labarthe sur les limites de la Chine et du Tonkin et sur l'organisation politique du Tonkin sous l'administration annamite[4].

La maison Hachette a réuni en un volume, sous le titre *De Paris au Tibet,* les notes de voyage de Francis Garnier, avec deux mémoires sur l'exploration de la Chine centrale et sur le rôle de la France dans l'Extrême Orient[5]. Le lecteur retrouvera dans ce livre beaucoup de faits vus par un homme qui savait voir et comprendre, et des idées originales et hardies qui ne sont pas toutes également sûres de l'avenir, mais qui peut-être reparaîtront sous une forme différente avec chance de succès. La destinée de Garnier et l'influence qu'a eue sa courte carrière sur la marche des événements dans l'Extrême Orient

[1] *Revue de l'Extrême Orient,* 1882, p. 634-644

[2] *Bullet. de la Société normande de géographie,* 1882, p. 155-172. — Voir encore Schneider, *Aperçu sur le Tonkin,* dans le *Bulletin de la Société de géographie de Rochefort,* 1882, t. III, p. 137-146.

[3] *Bulletin de la Société de géographie de Paris,* 1882, p. 548-556.

[4] *Revue de géographie,* Paris, 1883, t. I, p. 321 et suiv., p. 435 et suiv.

[5] Paris, Hachette, 1883, 1 vol. in-12, XLIII-422 pages.

feront sans doute de ce petit livre un livre historique.

Le Japon, cette année, a beaucoup fait parler de lui dans le monde de l'art. L'exposition japonaise, organisée avec tant de goût par M. Gonse, a créé parmi les dilettantes un enthousiasme qui n'a pas toujours été très mesuré, pour cet art délicat et raffiné, où tout est gracieux, excepté l'homme. Il est à espérer que ce mouvement un peu artificiel produira des résultats solides et que la science profitera de la vogue. M. Gonse annonce une histoire de l'art japonais, où, avec l'aide de savants indigènes, il classera historiquement les produits de cet art. Entre le dilettantisme et la science pure se place un élégant volume, publié en forme d'album japonais, par un artiste bien au courant des choses du Japon, M. Régamey; le roman d'*Okoma*[1]. Okoma est l'œuvre du plus fécond et du plus populaire des romanciers modernes, l'Alexandre Dumas du Japon, Takizava-Bakin, dont M. Guimet retrace la carrière dans une courte préface. *Okoma* est un roman d'aventures et de mœurs, tournant autour du principe bouddhique de l'enchaînement des œuvres et des effets, le *Karman* indien.

Bien que le travail de M. Régamey ne soit qu'une adaptation destinée avant tout au grand public, il n'en a pas moins une valeur scientifique réelle à cause

[1] Paris, Plon, 1883, 83 pages.

du commentaire perpétuel qui accompagne le texte et les reproductions des dessins originaux, et pour lequel M. Régamey a consulté des savants indigènes dont nous avons ici l'enseignement sur un grand nombre de traits de mœurs, de légendes et de croyances. Ce petit livre nous fait entrer dans l'intimité des sentiments et des pensées du Japon moderne d'aussi près qu'il est possible de le faire sans l'étude directe de la langue. M. de Rosny a tracé dans une série de conférences l'histoire de la civilisation japonaise et marqué comment elle a pris son empreinte de l'étranger à deux reprises, de la Chine dans les premiers siècles de notre ère, et de l'Europe à présent[1].

M. de Goeje a fait pour le Japon ce que M. Marcel Devic a fait pour le Zanguebar[2]. Reinaud avait cru reconnaître le Japon dans le pays de Sila, signalé « derrière la Chine, du côté de la mer » par des voyageurs du xe siècle. M. de Goeje montre que le Sila est le sud de la Corée, mais que les Arabes n'en ont pas moins connu le Japon : c'est le pays qu'ils appellent pays de *Wâkwâk*, ce qui n'est autre chose que le nom chinois du Japon dans le dialecte parlé à Canton, *Wo-Kwock* (pays de *Wo*) que les Japonais prononcent *Wa-Kokû;* le nom moderne de

[1] *La Civilisation japonaise.* Paris, Leroux, 1883, VIII-400 pages in-18. — Lire encore, Dr Maguet, *Mœurs du peuple japonais*, dans la *Revue d'anthropologie*, 1882, p. 591-612.

[2] *Le Japon connu des Arabes*, dans les *Annales de l'Extrême Orient*, 1882, t. II, p. 66-80.

Japon ou *Jipen* ne date que de la fin du VIIe siècle et l'ancien nom n'a disparu que lentement. M. de Goeje réunit les traditions semi-légendaires des Arabes sur les mœurs et les productions de ce pays de Wâkwâk et montre qu'elles cadrent fort bien avec son identification. Les Japonais pourront bientôt sans doute nous donner leur avis sur les rapprochements de M. de Goeje, car ils viennent de fonder il y a deux ans à Tokio une société de géographie dont M. de Milloué nous fait connaître les publications[1] : elles se rapportent pour la plupart à la Chine et au Japon.

Terminons cette revue de l'Extrême Orient en mentionnant le premier volume du catalogue descriptif du Musée oriental, fondé à Lyon par l'initiative généreuse de M. Guimet. Ce catalogue, fait avec beaucoup de soin par M. de Milloué, est tout entier consacré aux religions de l'Inde, de la Chine et du Japon, et donne une haute idée de la richesse de ces collections. Il est précédé d'une introduction où M. de Milloué décrit rapidement les religions représentées dans le musée, Brahmanisme, Bouddhisme[2] et religions du Tao et du Sinto avec leurs sectes.

Tel est, Messieurs, pour cette année, le tableau de vos travaux, aussi complet que j'ai pu le dresser. Quelques œuvres d'ensemble de premier ordre; dans presque toutes les branches un grand nombre

[1] *Bulletin de la Société de géogr. de Lyon*, 1883, p. 445-450.
[2] T. I, LXVIII-323 pages in-12.

de ces découvertes de détail et de ces travaux d'analyse qui rendent possibles les œuvres d'ensemble; une branche nouvelle d'études définitivement constituée; tel est le bilan scientifique de l'année, telle est la part contributive de la Société dans le progrès de la science européenne.

RAPPORT DE M. GARREZ,

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS,

ET COMPTES DE L'ANNÉE 1882.

Nos recettes, pour l'année 1882, présentent un excédent sur les dépenses d'un peu plus de deux mille francs, bien que nous ayons eu à solder le second et dernier mémoire d'impression pour le premier volume du *Mahâvastu* (4,095 fr. 45 cent.), et bien que le total des cotisations et abonnements ait diminué de six cents francs comparativement à l'année dernière.

Une de nos obligations, sortie au tirage, nous a été remboursée; nous avons, suivant notre habitude, consacré cette somme à l'achat d'une autre obligation de même espèce.

Le chiffre de notre compte courant à la *Société générale* paraîtra sans doute trop élevé. Mais la Commission a cru devoir attendre, avant de faire un nouveau placement, la solution de plusieurs questions relatives à l'installation de la bibliothèque et aux publications de notre Société, afin d'être sûre de pouvoir faire face à toutes les dépenses éventuelles, sans avoir recours à des déplacements.

COMPTES DE

DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations.	601f 65c	
Frais d'envoi du *Journal asiatique*	293 65	
Ports de lettres et de paquets reçus.	92 05	1,287f 20c
Frais de bureau du libraire....	78 50	
Dépenses diverses soldées par le libraire..................	221 35	
Honoraires du sous-bibliothécaire.	600 00	
Service, étrennes.............	230 00	
Chauffage, éclairage, blanchissage, etc.................	73 35	2,154 30
Reliure et frais de bureau.....	159 50	
Loyer et contributions........	1,091 45	
Frais d'impression du *Journal asiatique* en 1881..........	8,519 25	
Frais d'impression du *Mahâvastu* (second mémoire).........	4,095 45	13,414 70
Indemnité au rédacteur du *Journal asiatique*..............	600 00	
Allocation à l'ancien compositeur.	200 00	
Achat d'une obligation de l'Est...........		597 20
Société générale. Droits de garde, timbres, etc.		38 25
Total des dépenses de 1882.........		17,491 65
Espèces en compte courant à la *Société générale* au 31 décembre 1882................		21,170 88
Ensemble..................		38,662f 53c

L'ANNÉE 1881.

RECETTES.

122 cotisations de 1882	3,660f 00c	8,811f 05c
32 cotisations arriérées	960 00	
4 cotisations à vie	1,170 00	
114 abonnements au *Journal asiatique* de 1882	2,280 00	
Vente des publications de la Société	741 05	
Intérêts des fonds placés :		
1° Rente sur l'État 3 p. 0/0	1,800 00	5,168 88
——— 5 p. 0/0	500 00	
2° 69 obligations de l'Est	1,588 78	
3° 20 obligations d'Orléans	275 40	
4° 60 obligations Lyon-fusion	826 00	
Intérêts des fonds disponibles déposés à la *Société générale*	178 70	
Souscription du Ministère de l'instruction publique	2,000 00	5,000 00
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale, en dégrèvement des frais d'impression du *Journal*	3,000 00	
Remboursement d'une obligation de l'Est sortie au tirage		645 26
Total des recettes de 1882		19,625 19
Espèces en compte courant à la *Société générale* au 1er janvier 1882		19,037 34
Total égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1881		38,662f 53c

RAPPORT

DE LA COMMISSION DES CENSEURS SUR LES COMPTES DE L'EXERCICE 1882,

LU DANS LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 6 JUILLET 1883.

Messieurs,

Nous ne pouvons mieux faire pour vous donner une idée exacte de la situation financière de la Société que de reproduire textuellement la première phrase du rapport de la Commission des fonds :

« Nos recettes, pour l'année 1882, présentent un excédent sur les dépenses d'un peu plus de deux mille francs, bien que nous ayons eu à solder le seconde et dernier mémoire d'impression pour le premier volume du *Mahâvastu* (4,095 fr. 45 cent.), et bien que le total des cotisations et des abonnements ait diminué d'environ six cents francs comparativement à l'année dernière. »

Comme vous le voyez, notre situation est prospère; mais, si nous avons à exprimer à la Commission des fonds toute notre gratitude pour sa bonne gestion et la scrupuleuse régularité de ses comptes, nous ne pouvons nous empêcher d'exprimer formellement le vœu qu'il soit pris des mesures de rigueur contre ceux de nos confrères qui s'habituent à jouir des privilèges de l'association sans se préoccuper d'en supporter les charges.

A. Pavet de Courteille, H. Zotenberg.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

Nota. Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MM. *Abbadie (Antoine d'), membre de l'Institut, rue du Bac, 120, à Paris.

Adam (Lucien), conseiller à la Cour d'appel, membre de l'Académie Stanislas, à Nancy.

Amari (Michel), sénateur, via d'Azeglio, 5, à Pise.

Amiaud, maître de conférences à l'École des hautes études, rue du Bac, 79, à Paris.

*Aymonier, capitaine d'infanterie de marine, représentant du Protectorat français au Cambodge.

Bibliothèque Ambrosienne, à Milan.
Bibliothèque de l'Université, à Erlangen.
Bibliothèque de l'Université, à Utrecht.
Bibliothèque universitaire, à Alger.

MM. Babelon (E.), attaché au cabinet des médailles à la Bibliothèque nationale, rue d'Assas, 31, à Paris.

Badings (L.), capitaine d'infanterie, à Harderwijk (Hollande).

Barbier de Meynard, membre de l'Institut, professeur au Collège de France et à l'École des langues orientales vivantes, boulevard de Magenta, 18, à Paris.

Bargès (l'abbé), professeur d'hébreu à la faculté de théologie de Paris, rue Malebranche, 11, à Paris.

Barré de Lancy, premier secrétaire-interprète pour les langues orientales, rue Caumartin, 32, à Paris.

Barth (Auguste), rue du Vieux-Colombier, 6, à Paris.

Barthélemy, élève de l'École des hautes études et de l'École des langues orientales, quai Bourbon, 9, à Paris.

Barthélemy-Saint Hilaire, ancien Ministre des Affaires étrangères, membre de l'Institut, boulevard Flandrin, 4, à Paris.

Basset (René), professeur d'arabe à l'École supérieure des lettres, rue Randon, 11, à Alger.

Bazangeon (Louis), magistrat à Saïgon.

Beauregard (Ollivier), rue Jacob, 3, à Paris.

Beck (l'abbé Franz Seignac), curé de Rions (Gironde).

MM. Bellin (Gaspard), magistrat, rue des Marronniers, 4, à Lyon.

Bergaigne (Abel), maître de conférences à la Faculté des lettres, rue d'Erlanger, 12, à Paris-Auteuil.

Berger (Philippe), sous-bibliothécaire de l'Institut, au palais de l'Institut, rue de Seine, 1, à Paris.

Berny (E. de), rue de Maurepas, 17, à Versailles.

Besthorn (G.), Guldbergsgade, 9, 3, à Copenhague.

Boncompagni (le prince Balthasar), à Rome.

* Boucher (Richard), rue Dufresnoy, 5, à Passy-Paris.

Bouillet (l'abbé Paul), ancien missionnaire en Birmanie, avenue de Villars, 16, à Paris.

* Bourquin (le Rév. A.), à Vals-les-Bains.

Bréal (Michel), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, boulevard Saint-Michel, 63, à Paris.

Brosselard (Charles), préfet honoraire, rue Claude Bernard, 82, à Paris.

Bühler (George), Richardgasse, 5, à Vienne.

* Bureau (Léon), rue Gresset, 15, à Nantes.

Burgess (James), à Bombay.

* Burt (Major Th. Seymour), F. R. S. Pippbrook House, Dorking, Surrey (Angleterre).

MM. Carletti (P. V.), professeur d'arabe à l'Université de Bruxelles, rue Anoul, 9, à Bruxelles.

Carreau (l'abbé), vicaire à Saint-Éloi, rue de Reuilly, 19, à Paris.

Carrière, secrétaire de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2; à Paris.

Catzeflis (A.), vice-consul de Russie à Tripoli de Syrie.

Cernuschi (Henri), avenue Velasquez, 7, parc Monceaux, à Paris.

Challamel (Pierre), rue des Boulangers-Saint-Victor, 30, à Paris.

Charencey (le comte de), rue Saint-Dominique, 3, à Paris.

Chilton (Edwin B.), à New-York.

Chodzko (Alexandre), chargé du cours de littérature slave au Collège de France, rue Notre-Dame-des-Champs, 77, à Paris.

Clerc (Alfred), interprète principal de la division d'Alger, rue Rovigo, 103, à Alger.

Clermont-Ganneau, secrétaire interprète du gouvernement, correspondant de l'Institut, avenue Marceau, 44, à Paris.

Cohen (David A.), élève de l'École des hautes études et de l'École des langues orientales, rue de Provence, 19, à Paris.

Cordier (Henri), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, rue de Rivoli, 190, à Paris.

MM. * Croizier (le marquis de), boulevard de la Saussaye, 10, à Neuilly.

Cusa (le commandeur), professeur d'arabe à l'Université de Palerme.

Cust (Robert), Saint-Georges Square, 64, à Londres.

Dabry de Thiersant, chargé d'affaires de la République française au Centre Amérique.

* Danon (Abraham), à Andrinople.

* Darmesteter (James), place de Vaugirard, 7, à Paris-Vaugirard.

Debat (Léon), boulevard de Magenta, 145, à Paris.

Decourdemanche (Jean-Adolphe), rue Laugier, 92 *bis*, à Paris.

Defrémery (Charles), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue du Bac, 42, à Paris.

* Delamarre (Th.), rue du Colysée, 37, à Paris.

Delondre, rue Mouton-Duvernet, 16, à Paris.

Delphin (G.), chargé de la chaire publique d'arabe, à Oran.

* Derenbourg (Hartwig), professeur à l'École des langues orientales vivantes, boulevard Saint-Michel, 39, à Paris.

Derenbourg (Joseph), membre de l'Institut, rue de Dunkerque, 27, à Paris.

MM. Devéria (Gabriel), secrétaire d'ambassade, interprète du gouvernement, boulevard Péreire, 15, à Paris.

Devic (Marcel), professeur d'arabe à la Faculté des lettres de Montpellier.

Dillmann, professeur à l'Université de Berlin, Schill Strasse, 11 *a*, à Berlin.

Dillon (Em.), magistrant à l'Université, rue Large, 22, à Saint-Pétersbourg.

Donner, professeur de sanscrit et de philologie comparée, à l'Université de Helsingfors.

Drouin, avocat, rue Moncey, 15 *bis*, à Paris.

Dukas (Jules), rue Coquillière, 10, à Paris.

Dulac (Hippolyte), membre de l'Institut archéologique, au Caire.

Duval (Rubens), boulevard de Magenta, 18, à Paris.

* Eastwick (Edward), Hogarth Road, 54, Cromwell Road, à Londres.

Eichthal (Gustave d'), boulevard Haussmann, 152, à Paris.

* Fargues (F.), à Téhéran.

Favre (l'abbé), professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, avenue de Wagram, 50, à Paris.

* Favre (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève.

MM. Feer (Léon), attaché au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale, boulevard Saint-Michel, 145, à Paris.

Fell (Winand), professeur d'études religieuses au Marzellen Gymnasium, à Cologne.

Ferté (Henri), à l'ambassade de France, à Constantinople.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Foucaux (Édouard), professeur au Collège de France, rue de Sèvres, 23, à Paris.

* Fryer (Major George), Madras Staff Corps, Deputy Commissioner, British Burmah.

Gaignière (H.), avocat à la Cour d'appel, rue Gay-Lussac, 29, à Paris.

Garrez (Gustave), rue Jacob, 52, à Paris.

Gasselin (Ed.), consul de France à Routschouk.

* Gautier (Lucien), professeur d'hébreu à la Faculté libre de théologie, à Lausanne.

Gildemeister, professeur à l'Université de Bonn.

Goldschmidt (Siegfried), professeur à l'Université de Strasbourg.

Gorresio (Gaspard), secrétaire perpétuel de l'Académie de Turin.

* Guieysse (Paul), ingénieur hydrographe de la marine, rue des Écoles, 42, à Paris.

* Guimet (Émile), au musée Guimet, boulevard du Nord, à Lyon.

MM. GUYARD (Stanislas), maître de conférences à l'École pratique des hautes études, rue Saint-Placide, 45, à Paris.

HALÉVY (J.), rue Aumaire, 26, à Paris.

HALIL GANEM, rue Vital, 28, à Passy.

*HARKAVY (Albert), bibliothécaire de la Bibliothèque publique impériale, à Saint-Pétersbourg.

HARLEZ (C. DE), professeur à l'Université, à Louvain.

HAUVETTE-BESNAULT, bibliothécaire à la Sorbonne, rue Monsieur-le-Prince, 51, à Paris.

HECQUARD (Charles), premier drogman du consulat de France à Tripoli de Barbarie.

*HERVEY DE SAINT-DENYS (le marquis D'), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, avenue Bosquet, 9, à Paris.

HODJI (Jean), secrétaire à l'ambassade de Turquie, rue Laffitte, 17, à Paris.

HORST (L.), rue des Juifs, 13, à Colmar.

HOUDAS, professeur d'arabe à l'École supérieure des lettres d'Alger.

HÛ (Delaunay), à Pont-Levoy, près Blois.

HUART (Clément), drogman de l'ambassade de France, à Constantinople.

IMBAULT-HUART (Camille), interprète adjoint de la Légation de France, à Pékin.

MM. JAUFFRET (E. M.), rue Herbillon, 22, à Saint-Mandé.

*JONG (DE), professeur de langues orientales à l'Université d'Utrecht.

* KERR (Mme Alexandre), à Londres.

KREMER (DE), ministre du commerce, membre de l'Académie des sciences, à Vienne.

LANCEREAU (Édouard), licencié ès lettres, rue de Poitou, 3, à Paris.

LANDES (A.), administrateur des affaires indigènes, en Cochinchine.

LAUDY, ancien élève de l'École pratique des hautes études, rue Vavin, 5, à Paris.

LECLERC (Charles), quai Voltaire, 25, à Paris.

LECLERC (le Dr), médecin-major de 1re classe, à Ville-sur-Illon.

LEDOULX (Alphonse), drogman du consulat de France, à Damas.

LEE (Lionel F.), du Civil Service, à Ceylan.

LEFÈVRE (André), licencié ès lettres, rue Hautefeuille, 21, à Paris.

LENORMANT (François), membre de l'Institut, professeur d'archéologie près la Bibliothèque nationale, rue Chomel, 7, à Paris.

* LESTRANGE (Guy), 46, Charles Street, Berkeley Square, à Londres.

LETOURNEUX, magistrat, rue de l'École, à Saint-Eugène (près Alger).

MM. Levé (Ferdinand), rue Cassette, 17, à Paris.

Liétard (le D^r^), maire de Plombières.

Loewe (le Dr Louis), M. R. A. S., examinateur pour les langues orientales au Collège royal des précepteurs, Oscar Villas, 1 et 2, Broadstairs (Kent).

Lorgeou (Édouard), interprète du consulat de France, à Bangkok.

Madden (J. P. A.), agrégé de l'Université, rue Saint-Louis, 6, à Versailles.

Marrash, à Manchester.

Marre de Marin (Aristide), professeur de langues orientales, rue Brey, 11, à Paris.

* Maspero, professeur au Collège de France, directeur général des Musées d'Égypte, boulevard Saint-Germain, 43, à Paris (ou à Boulaq).

Masqueray (Émile), directeur de l'École supérieure des lettres, rue Joinville, 13, à Alger.

Massieu de Clerval (Henri), boulevard de la Reine, 113, à Versailles.

Mathews (Henry-John), 2, Goldsmid Road, à Brighton.

Mehren (le D^r^), professeur de langues orientales, à Copenhague.

Mercier (E.), interprète-traducteur assermenté, membre associé de l'Ecole supérieure des lettres d'Alger (section orientale), rue Desmoyen, 19, à Constantine.

MM. MERX (A.), professeur de langues orientales, à Tübingen.

MEYNERS D'ESTREY (le comte), place Saint-Michel, 6, à Paris.

MICHEL (Charles), chargé de cours à l'Université, rue de la Paix, 38, à Liège.

MOHN (Christian), vico Nettuno, 28, Chiaja, à Naples.

MONIER WILLIAMS (le D^r), professeur à l'Université d'Oxford.

MUIR (Sir William), membre du Conseil de l'Inde, India Office, à Londres.

*MÜLLER (Max), professeur à Oxford.

NEUBAUER (Adolphe), à la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford.

NÈVE (Félix), professeur à l'Université catholique, rue des Orphelins, 40, à Louvain.

NOUET (l'abbé René), curé à Roëzé, par la Suze.

OPPERT (Jules), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, avenue d'Eylau, 40, à Paris.

*PARROT-LABOISSIÈRE (Ed. F. R.), à Cérilly.

*PATKANOFF (Kerope), professeur de langue arménienne à l'Université de Saint-Pétersbourg.

MM. Pavet de Courteille (Abel), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de l'Université, 25, à Paris.

Pertsch (W.), bibliothécaire, à Gotha.

Petit (l'abbé), curé du Hamel, canton de Granvilliers.

* Philastre (P.), lieutenant de vaisseau, inspecteur des affaires indigènes en Cochinchine, à Cannes.

Piehl (le Dr Karl), docent d'égyptologie à l'Université, à Upsal.

Pijnappel, docteur et professeur de langues orientales, à Leyde.

* Pinart (Alphonse), à San-Francisco.

* Platt (William), Callis Court, Saint-Peters, île de Thanet (Kent).

Pognon, consul suppléant de France, à Beyrouth.

Popelin (Claudius), rue de Téhéran, 7, à Paris.

Porter Smith (F.), chirurgien, à Shepton Mallet (Angleterre).

Prætorius (Franz), Augusta Platz, 5, à Breslau.

Priaulx (O. de Beauvoir), Cavendish Square, 8, à Londres.

Prym (le Professeur E.), à Bonn.

Querry (Amédée), consul de France à Trébizonde.

MM. RAT, capitaine au long cours, rue Glacière, 2, à Toulon.

RAVAISSE (P.), élève diplomé de l'École des langues orientales, rue Debrousses, 4, à Paris.

REGNAUD (Paul), maître de conférences, pour le sanscrit, à la Faculté des lettres, à Lyon.

REGNIER (Adolphe), membre de l'Institut, rue de Vaugirard, 22, à Paris.

* REHATSEK (Edward), M. C. E., à Bombay.

RENAN (Ernest), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Tournon, 4, à Paris.

* REVILLOUT (E.), conservateur adjoint au Musée égyptien du Louvre, à Paris.

* REYNOSO (Alvaro), docteur de la Faculté des sciences de Paris, à la Havane.

* RIMBAUD, rue de Versailles, 59, au Chesnay, près Versailles.

RIVIÉ (l'abbé), vicaire de Saint-Nicolas-des-Champs, rue Réaumur, 53, à Paris.

ROBINSON (John R.), à Dewsbury (Angleterre).

ROCKHILL (W. Woodville), à Montreux.

RODET (Léon), ingénieur des tabacs, rue de la Collégiale, 1, à Paris.

* ROLLAND (E.), rue des Fossés-Saint-Bernard, 6, à Paris.

RONDOT (Natalis), ex-délégué du commerce en Chine, au château de Chamblon, près Yverdon.

MM. Rost (Reinhold), bibliothécaire à l'India Office, à Londres.

Roth (le Professeur), bibliothécaire en chef de l'Université, à Tübingue.

Rudy, professeur, rue Royale, 7, à Paris.

* Rütten (Albert), avocat, rue de Spa, 4, à Bruxelles.

Rylands (W. F. S. A.), secrétaire de la Société d'archéologie biblique, 11, Hart-Street, Bloomsbury, à Londres.

Satow (E. M.), secrétaire, pour le japonais, de la légation anglaise, à Yédo (Japon).

Schack (le baron Adolphe de), à Munich.

Schefer (Charles), membre de l'Institut, professeur de persan et administrateur de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

Schmidt (Valdemar), professeur, à Copenhague.

Seidel (le capitaine J. de), à Brünn.

Seignette, consul de France à Sfax.

Sélim Géohamy, à Smyrne.

Senart (Émile), membre de l'Institut, rue Bayard, 16, à Paris.

Si el-Hachemi ben Lounis, membre du Conseil général, chargé du cours de berbère, à Alger.

Siouffi, vice-consul de France, à Mossoul.

MM. Specht (Édouard), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 195, à Paris.

Spiro, élève de l'École des langues orientales vivantes, rue Berthollet, 9, à Paris.

Spooner (Andrew), rue Appert, 8, à Paris.

Steinnordh (J. H. W.), docteur en théologie et en philosophie, à Linköping.

Taillefer, docteur en droit, ancien élève de l'École spéciale des langues orientales, boulevard Saint-Michel, 81, à Paris.

Tardieu (Félix), attaché à la Préfecture, à Constantine.

Terrien de Lacouperie, professeur de chinois, 326, Kennington Road, à Londres.

Textor de Ravisi (le baron), rue d'Annonay, 7, à Saint-Étienne.

Thessalus-Boittier (Félix), avenue de la République, 20, à Paris.

Thomas (Edward), du service civil de la Compagnie des Indes, Victoria Road, 47, Kensington, à Londres.

Thorbecke (H.), professeur de langues orientales, à Heidelberg.

Trübner (Nicolas), éditeur, Ludgate Hill, 57 et 59, à Londres.

Truong-Vinh-Ki, professeur au Collège des stagiaires, à Saïgon.

* Turrettini (François), rue de l'Hôtel-de-Ville, 8, à Genève.

MM. TURRINI (Giuseppe), professeur de sanscrit à l'Université de Bologne.

VASCONCELLOS-ABREU (DE), professeur de langues et de littératures orientales, rue Neuve-San-Francisco-de-Paula, 23, à Lisbonne.

VETH (Pierre-Jean), professeur de langues orientales, à Leyde.

VINSON (Julien), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, à Paris.

VISSIÈRE (Arnold), interprète-chancelier de la légation de France, à Pékin.

VOGÜÉ (le comte Melchior DE), membre de l'Institut, ancien ambassadeur de France à Vienne, rue Fabert, 2, à Paris.

VOLLON (Léonce), président de chambre honoraire à la Cour d'appel, à Alger.

WADDINGTON (W. V.), membre de l'Institut, ancien ministre des affaires étrangères, rue Dumont-d'Urville, 31, à Paris.

* WADE (Thomas), ministre d'Angleterre, à Pékin.

WILHELM (Eug.), professeur, à Iéna.

WILLEMS (Pierre), professeur de l'Université, place Saint-Jacques, à Louvain.

WRIGHT (le Dr W.), professeur d'arabe à l'Université de Cambridge, Saint-Andrew's station Road, Cambridge.

WYLIE (A.), 18, Christchurch Road, Hampstead, à Londres.

MM.* Wyse (L. N. B.), lieutenant de vaisseau, boulevard Malesherbes, 117, à Paris.

* Zographos (S. Exc. Christaki Effendi), rue de Presbourg, 4, à Paris.

Zotenberg (H. Th.), bibliothécaire au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, avenue des Ternes, 96, à Paris.

II

LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS,

SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

MM. Hodgson (H. B.), ancien résident à la cour de Népal.

Manakji-Cursetji, membre de la Société asiatique de Londres, à Bombay.

Rawlinson (Sir H. C.), à Londres.

Kowalewski (Joseph-Étienne), professeur de langues tartares, à Varsovie.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Weber (le Dr Albrecht), à Berlin.

Salisbury (E.), secrétaire de la Société orientale américaine, à Boston (Etats-Unis).

* Weil (Gustave), professeur à l'Université de Heidelberg.

III

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

JOURNAL ASIATIQUE, publié depuis 1822. Collection complète.................................. 1000 fr.

Chaque année.......................... 25 fr.

CHOIX DE FABLES ARMÉNIENNES du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825, in-8°.................................. 3 fr.

ÉLÉMENTS DE LA GRAMMAIRE JAPONAISE, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. *Paris*, 1825, in-8°. — Supplément à la grammaire japonaise, etc. *Paris*, 1826, in-8°...................... 7 fr. 50 c.

ESSAI SUR LE PÂLI, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826, In-8°. (Épuisé.)......................... 15 fr.

MENG-TSEU VEL MENCIUM, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 1 vol. in-8°.. 9 fr.

YADJNADATTABADHA, OU LA MORT D'YADJNADATTA, épisode extrait du Râmâyana, poème épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très détaillée, une traduction française et des notes, par A. L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale, par J. L. Burnouf. *Paris*, 1826. In-4°, avec quinze planches......... 9 fr.

VOCABULAIRE DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par M. Klaproth. *Paris*, 1827. In-8°......................... 7 fr. 50 c.

Élégie sur la Prise d'Édesse par les Musulmans, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828. In-8° .... 4 fr. 50 c.

La Reconnaissance de Sacountalâ, drame sanscrit et prâcrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A. L. Chézy. *Paris*, 1830. In-4°, avec une planche..... 24 fr.

Chronique géorgienne, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830. Grand in-8° .... 9 fr.

Chrestomathie chinoise (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833. In-8° .... 9 fr.

Éléments de la langue géorgienne, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837. In-8° .... 9 fr.

Géographie d'Abou'lféda, texte arabe, publié par Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imp. royale, 1840. In-4° .. 24 fr.

Râdjatarangini, ou Histoire des rois du Kachmîr, publié en sanscrit et traduit en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie royale et nationale, 3 vol. in-8° ...... 20 fr.

Précis de législation musulmane, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du ministre de la guerre, quatrième tirage. *Paris*, Imp. nat. 1877. In-8°. 6 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

Les Voyages d'Ibn Batoutah, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie impériale; 4 vol. in-8°. Chaque volume........ 7 fr. 50 c.

Table alphabétique des Voyages d'Ibn Batoutah. *Paris*, 1859, in-8° .... 2 fr.

Les Prairies d'or de Maçoudi, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard (les trois premiers volumes en collaboration avec M. Pavet de Courteille). 9 vol. in-8°. (Le tome IX comprenant l'Index.) Chaque vol. 7 f. 50 c.

Le Mahâvastu, texte sanscrit, publié pour la première fois, avec des Introductions et un Commentaire, par M. Ém. Senart. Volume I. 1 fort vol. in-8°.............. 25 fr.

Le volume II est sous presse.

Nota. Les membres de la Société qui s'adresseront *directement* au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus.

LISTE DES OUVRAGES DE LA SOCIÉTÉ DE CALCUTTA.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

Journal of the Asiatic Society of Bengal. Les années complètes, de 1837 à 1881, l'année........... 40 fr.

Le numéro........................... 5 fr.

Mahábhárata, an epic poem, by Veda Vyása Rishi. Calcutta, 1837-1839, 4 vol. in-4°, avec Index.......... 180 fr.

Rája Taranginí, a History of Cashmir. Calcutta, 1835, in-4°................................. 30 fr.

Inayáh. A commentary on the Idayah, a work on Muhamedan law, edited by Moonshee Ramdhun Sen. Calcutta, 1831. Tomes III et IV...................... 75 fr.

The Moojiz ool Kanoon, a medical work, by Alee Bin Abee el-Huzm. Calcutta, 1828, in-4°, cart............ 15 fr.

The Liláví, a treatise on arithmetic, translated into Persian, from the Sanscrit work of Bháscara Áchárya, by Feizi. Calcutta, 1827, in-8°, cart........... 6 fr. 50 c.

Selections descriptive, scientific and historical translated from English and Bengalee into Persian. Calcutta, 1827, in-8°, cart...... .... 8 fr. 50 c.

TYTLER. A short anatomical description of the heart, translated into Arabic. Calcutta, 1828, in-8°, cart. 2 fr. 50 c.

THE RAGHU VANSA, or Race of Raghu, a historical poem, by Kalidasa. Calcutta, 1832, in-8°........... 17 fr. 50 c.

THE SUSRUTA. Calcutta, 1835, 2 vol. in-8° br.. 11 fr. 50 c.

THE NAISHADA CHARITA, or Adventures of Nala, raja of Naishada, a Sanscrit poem, by Sri Harsha of Cashmir. Calcutta, 1836, in-8°......................... 25 fr.

(Le tome Ier, le seul publié.)

ASIATIC RESEARCHES, or Transactions of the Society instituted in Bengal, for inquiring into the history, the antiquities, the arts, sciences and literature of Asia. Calcutta, 1832 et années suivantes.

Vol. XVI, XVII, XVIII, le vol.............. 22 fr.

Vol. XIX, part I; vol. XX, parts I, II. Chaque partie.................................. 12 fr.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

AOÛT-SEPTEMBRE 1883.

INSCRIPTIONS PALMYRÉNIENNES INÉDITES,

PAR

M. LE M^IS DE VOGÜÉ.

(SUITE.)

Depuis la publication de mon premier essai[1] de déchiffrement de l'inscription de Palmyre j'ai reçu plusieurs documents nouveaux : d'abord l'estampage fait par les soins du prince Abamélek et à l'aide duquel j'ai pu, avant le tirage de mon premier article, corriger le texte du dispositif; ensuite une photographie prise directement du monument par le vice-consul d'Allemagne à Damas, et dont M. le professeur Sachau a gracieusement mis une épreuve à ma disposition. Muni de ces renseignements, aidé en outre par les conseils de mes savants confrères, MM. Derenbourg et Miller, j'ai pu arriver à un déchiffrement plus étendu; néanmoins, de trop nombreuses lacunes existent encore dans ce texte important et il est douteux qu'elles puissent jamais être complètement remplies.

[1] Voyez *Journal asiatique*, février-mars 1883.

Ainsi que je l'ai déjà dit, l'inscription se compose de quatre panneaux : le premier comprend le dispositif bilingue que j'ai publié; le second comprend un texte araméen en trois colonnes; le troisième et le quatrième renferment un texte grec en cinq colonnes : la comparaison attentive des fragments de ces deux textes m'a démontré qu'ils étaient identiques quant au sens; l'un est la reproduction de l'autre; c'est le texte grec qui a été rédigé le premier : le texte araméen ne le reproduit pas tout entier, mais ce qu'il en donne est traduit aussi littéralement que possible. Cette concordance permet, en rapprochant les fragments de lignes isolés, de déchiffrer, dans les deux textes, des mots qui, sans ce mutuel concours, résisteraient à tout effort. L'étude simultanée des deux versions est donc nécessaire, et c'est pour la faciliter au lecteur que je donne les deux textes en regard l'un de l'autre.

Le texte grec est divisé en paragraphes distincts, soit que la première ligne de chaque phrase déborde d'une lettre à gauche l'alignement général des lignes, soit qu'un intervalle sépare le dernier mot d'une phrase du premier mot de la phrase suivante. La même division n'existe pas dans le texte araméen, si ce n'est à la troisième colonne où certaines phrases sont séparées par une feuille, signe ordinaire de ponctuation; la concordance des paragraphes n'en est pas moins facile à déterminer là où la mutilation du monument n'empêche pas toute reconstitution du texte. Je l'ai établie partout où je l'ai pu, et j'ai indiqué par

les mêmes chiffres romains le commencement des phrases correspondantes dans chacun des textes[1].

Après le paragraphe xxxiv, le texte grec présente une grande lacune : la partie correspondante du texte araméen n'est pas aussi mutilée, et l'on peut constater qu'elle renfermait, comme les paragraphes précédents, l'énumération de marchandises ou d'industries soumises aux droits. Du paragraphe xl au paragraphe xlvi, le texte grec, au contraire, n'est plus un tarif, mais offre une série d'articles législatifs réglant la procédure à suivre en cas de contestation et de fraude; toute cette partie du texte paraît, ou n'avoir pas été traduite en araméen, ou avoir été condensée en quelques lignes difficiles à retrouver dans les passages mutilés de la deuxième colonne.

Une autre divergence, porte sur le titre. Le titre grec contenait tous les noms et qualités de l'empereur Hadrien; le titre araméen est moins étendu.

Une ligne est gravée sur le cadre inférieur : elle est très mal venue dans l'estampage et la photographie; il m'est difficile de dire si elle se compose de trois lignes appartenant à chaque colonne, ou si elle ne forme pas une seule ligne, la dernière de tout le texte, que, faute de place, le graveur a tracée sur cette surface gauche : c'est cette seconde hypothèse que j'ai adoptée, comme la plus probable : j'ai reproduit cette ligne unique à la fin de la troisième colonne sous le nº 50.

[1] Les points indiquent les lacunes, et, dans le texte araméen, autant que possible, chaque point indique une lettre effacée.

[Ἐπὶ Αὐτοκράτορος Καίσαρος Ἀδριανοῦ...]
[Γερμανι]κοῦ υἱο[ῦ τοῦ Τραιάνου......]
[στρατη]γοῦ τὸ γ̄, πατρὸς πατρίδος,
ὑπά[του τὸ γ̄].................

I.	Παρὰ τῶ[ν παιδὰς εἰσαγόντων εἰς Πάλμυραν]	
	ἢ εἰς το[ὺς ὅρους ... ἑκάστου σώματος]	[Ж ΚΒ̄]
II.	Ἀγόντ[ων........................	[Ж ΚΒ̄]
III.	Παρ' οὗ δὲ.........................	
	οι.................ουσ.........	
	................ου ἕτεραι..........	
IV.	Κἂν τὰ σώμα[τα].. οτος...............	
	ἄγηται ἑκάστου σώμα[τος]	[Ж Β̄]
V.	Ὁ αὐτὸς δημοσιώνη[ς]................	
	πράξει ἑκάστου γόμο[υ καμη]λικ[οῦ]	
	εἰσκομισθέντος	[Ж Γ̄]
	ἐκκομισθέντος γό[μου καμηλικοῦ]	
	ἑκάστου	[Ж Γ̄]
VI.	Γόμου ὀνικοῦ [ἑκάστο]υ εἰ[σκομισθέντος ἢ]	
	ἐκκομισθέν[τος]	[Ж Ᾱ]
VII.	Πορφύρας μηλωτῆς ἑκά[στου δερμά]	
	τος εἰσκομ[ισ]θ[έν]τος [πράξει]	[Ж Γ̄]
	ἐκκομισθέντος	[Ж Γ̄]
VIII.	Γόμου καμηλικοῦ μύρου τ[οῦ ἐν ἀλαβάσ-]	
	τροις ε[ἰσκομισθέντος πράξει]	[Ж ΚΕ̄]
IX.	Κἂν το.........................	
	ἐκ[κομισθέντος]	[Ж ΙΓ̄]

נמוסא די [מכס]א די למנא די הדרינא תדמר
ועינתא די מיא ....[ק]יסר

PREMIÈRE COLONNE.

I. 1 מן מעלי עלימיא די מתאעלין לתדמר

2 או לתחומיה [יגבא מכסא] לכל רגל ד 22

II. 3 מן עלם די ל.........[מת]פק[א ד 2]2

III. 4 מן עלם פט[יר] די ליזבן........

IV. 5 והן זבונא...על...ן יתן לכל רגל ד 2

V. 6 הו מ[כסא יג]בא [מן] טעון גמלא די יבל

7 למעל[נא לתדמר כ]די טעון גמלא ד 3

8 מ[ן טעון גמלא] למ[פקנא] [ד 3]

VI. 9 מן ט[עון] חמ[ר]א למ[עלנא ולמפקנא ד] 1

VII. 10 מן [פרפ]רא מלטא לכל [משך למעלנא ד 3]

11 ולמ[פק]נא א.... ד 3

VIII. 12 מן ט[עון גמלא די] משחא בשימא

13 מתאע[לי ב.....] ד 25 .

IX. 14 ולמא די [מן משח]א דנה

15 למפק[נא......נ]מל לטעונא [ד] 13

X. [Γόμου *καμηλικοῦ μύρου τοῦ ἐν ἀσκοῖς*]
αἰγείοις [*εἰσκομισθέντος πράξει*] [Ӿ Ι̅Γ̅]
ἐκ]*κ*[*ομισθέντος*] [Ӿ Ι̅Γ̅]

XI. [Γόμου *ὀνικοῦ μύρου*] *τοῦ ἐ*[*ν ἀλαβάσ-*]
[*τροις εἰσκομισ*]*θέν*[*τος πράξει*] [Ӿ Z̅]
[*ἐκκομισ*]*θέν*[*τος*] [Ӿ Z̅]

XII. Γόμου *ὀνικοῦ μ*[*ύρου τοῦ ἐν ἀσκοῖς*]
αἰγείοις εἰσκομισθ[*έντος πράξει*] [Ӿ Δ̅]
ἐκκομισθέντος [Ӿ Δ̅]

XIII. Γόμου *ἐλεηροῦ τοῦ ἐ*[*ν ἀσκοῖς τέσσαρ-*]
σι αἰγείοις ἐπὶ κα[*μήλου εἰσκομισθέν-*]
τος [*πράξει*] [Ӿ Ι̅]
ἐκκομισθέντος [Ӿ Ι̅]

XIV. Γόμου *ἐλαιηροῦ* [*τοῦ ἐν ἀσκο*]*ῖς δυ*[*σὶ αἰ-*]
γείοις ἐπὶ καμήλ[*ου εἰσκομισθέντος*]
πράξει [Ӿ .]
ἐκκομισθέντος [Ӿ .]

XV. Γόμου *ἐλ*[*αιηροῦ τοῦ ἐπ' ὄνου εἰσκομισθέν*]
τος [*πράξει*] [Ӿ Z̅]
ἐκ[*κομισθέντος*] [Ӿ Z̅]

XVI. Γό[*μου κ. . . . . τοῦ ἐν ἀσκοῖς τέσσαρσι*]
αἰγείοις [*ἐπὶ καμήλου εἰσκομισθέντος*
πρά]*ξει* [Ӿ Ι̅Γ̅]
ἐκκομισθέντος [Ӿ Ι̅Γ̅]

XVII. Γόμου *κ. . . . . .* [*τοῦ ἐν ἀσ*]*κοῖς δυσὶ αἰγείοις*
κἀπὶ κ[*αμήλου εἰσ*]*κομισθέντος πράξει* [Ӿ Z̅]
[*ἐκκομι*]*σθέντος* [Ӿ Z̅]

XVIII. [Γόμου *ὀ*]*ν*[*ικοῦ κ. . . . εἰσκομισθέντος πράξει* Ӿ .]
[*ἐκκ*]*ο*[*μισθέντος*] [Ӿ .]

XIX. [Γόμου *καμηλικοῦ . . .*]*ς εἰ*[*σκομισθέντος πράξει* Ӿ .]

X. 16 מן טעון גמל[א] ד[י מ]שחא בשימא

17 בזקי[ן די] ע[ז למעלנ]א ד 13 ולמפק[נא ד 13]

XI. 18 מן [טעון חמר די מש]חא [בשימא]

19 בי . . . .[למעלנא ד] 7 ולמפקנא ד 7

XII. 20 מן טעון חמר [די] משחא בש[ימא די]

21 יתאעל בזקי[ן די עז] ד[4 ול]מפקנא ד 4

XIII. 22 מן טעון די מש[חא די בזקי]ן ארב[עא]

23 די עז למעלי טעון גמ[לא] ד 10

24 ולמפקנא ד 10

XIV. 25 מן טעו[ן די] מש[חא די בז]קין תרתן די עז

26 למעלי טעונא די גמלא ד. . .ולמפקנא ד. . .

XV. 27 מן טעו[ן] חמר די משח למעלנא ד 7 ול(מ)פקנא [ד 7

XVI. 28 מן טעון דהנא די בזקין א[רבעא]די עז די

29 טעון גמל למעלנא ד 13 ול[מפק]נא ד 13

XVII. 30 מן טעון דהנא די בזקין תרתן די עז

31 לטעון גמל למעלנא ד 7 ולמ[פקנא ד 7]

XVIII. 32 מן טעון [דה]נא די חמר למעלנא [ד 3 ולמפקנא ד] 3

XIX. 33 מן טעו[נא די] מליחיא לט[עו]נא די [גמלא]

Le texte grec présente ici une lacune de quinze lignes.

XXIII. ....

[κ]όμματος [ἑ]νὸ[ς ἀσσάριον]..........

.....λ..........................

....αδε...... εθυμε.... ....

XXVI. Ὁ αὐτὸς δημοσιώνης ἑκάσῖου............

ϖαρ' ε......... ἔλαιον κατὰ [τὸν νόμον]

ϖρ[άξει...... ϖωλόυν]των...........

XXVII. Ὁ αὐ[τὸς δημοσιώνης] ϖρ[άξει........] λει

.............οσ................

........νουσιν ϖ................

......[ἀ]σσάρια ὀκτὼ...............

....[ἀσ]σάρια ὀκτὼ..... καθ... ασσ. ς

XXVIII. [Ὁ αὐτὸς δημο]σιώνης ϖ[ράξ]ει ἐργασῖήριων

XXIX. [Παρὰ τῶν] ϖαντοπωλειῶν σκυτικῶν.......

[ϖράξει] ἐκ συνηθείας ἑκάσῖου μηνὸς καὶ

ἐργασῖηρίου ἑκάσῖου Ж $\overline{\text{A}}$

XXX. Παρὰ τῶν δέρματα εἰσκομιζόν[των ἢ ϖω]λούν-

των ἑκάσῖου δέρματος ἀσσ[άρια δύο].....

XXXI. Ὁμοίως ἱματιοπῶλαι με[τα]ϐόλοι ϖω[λοῦν]τες

ἐν τῇ ϖόλει τῷ δημοσιώνῃ τὸ ἱκανὸν ἀσσ..

XXXII. Χρήσεως ϖηγῶν Β ἑκάσῖου ἔτους Χ $\overline{\omega}$

	34	[למעלנא] ד 10 ומן מפק מנהון
	35	..........לטעונא די גמלא למ[כסא ד.]
XX.	36	[מן מליחיא] די טעון חמרא למעלנא
	37	[....ולמפק]נא יגבא מכס[א] ד 3
XXI.	38	..........:[למעלנ]א ד 10 ולמפק[נא ד 10]
XXII.	39	..................אמ.......
	40	..............[אס]רין 4
XXIII.	41	.....א מדיא למע[לנ]א.:... שא חד אסרא חד
XXIV.	42	מ....א גמלא א..... 4
XXV.	43	מן..... כב..... [אס]רין 2
XXVI.	44	מן.............[הו מכסא יגבא]
VII.	45	אס[רין]........ח מן די יהוא מזבן משחא
	46	בשימא אסרין ...אף יגבא מכסא מ[ן א]יתא מן
	47	מן די שקלא דינר או יתיר דנרא חד מן איתא
	48	ומן מן די שקלא אסרין תמניא
	49	יגבא אסרין תמניא

DEUXIÈME COLONNE.

	1	ומן מן די שקל[א] אסר[ין ש]תא
	2	יגבא אסרין [שתא]
XXVIII.	3	הו יגבא........... ודי ח[נון ל]פטפלי[א]
XXIX.	4	[די משכיא ו....] היך עדתא
	5	[בכל]יר[ח]א מן חנותא ד 1
XXX.	6	.....משך די ליתאעל או יזבן למשכא אסרין 2
XXXI.	7	...... נחתיא די הפכין במדיתא יהן מוט מכסא
XXXII.	8	....יש עינן תרתן די.. י במדיתא ד 800

XXXIII. Ὁ αὐτὸς πράξει γόμου πυρικοῦ οἰνικοῦ ἀχύρων καὶ τοιούτου γένους ἑκάστου γόμου καμηλικοῦ καθ' ὁδὸν ἑκάστην ⳩ Ā

XXXIV. Καμήλου ὃς κενὸς εἰσάχθη πράξει ⳩ Ā καθὼς Κίλιξ Καίσαρος ἀπελεύθερος ἔπραξεν.

Le texte grec présente ici une lacune de vingt lignes.

XL. Ὃς δ' ἂν α. . . . . . . η ἐν Παλμύροις Παλμυρηνῶν παραμετρήσαιτο. . . [ὁ δημο]σιώνης. . . . . . . ἕκαστον μόδιον ἀσσάρια. . . ὃς δ' ἂν οὐ. . . . . παραμετρή[σαιτο]. . . . . ον ἔχοντες. . . . .

XLI. Παρ' οὗ ἂν ὁ δημοσιώνης. . . . . χυρα λα. . . . . ἀποδ. . . . . πρὸς τὸν δημοσιώνην τοῦ δι[πλοῦ]. . . κανόνα λαμβανέτω. . . . . πρὸς τὸν δημοσιώνην τοῦ διπλοῦ [ἐπιτιθ]έσθω.

XLII. Περὶ οὗ ἂν ὁ δημοσιώνης τινὰ ἀπαιτῇ περίτε οὗ ἂν ὁ δημοσιώνης ἀπό τινος ἀπαιτῆται περὶ τούτου δικαιοδοθήτω παρὰ τῷ ἐν Παλμύροις τεταγμένῳ.

XLIII. Τῷ δημοσιώνῃ. . . . . . . τῷ παρὰ τῶν μὴ ἀπὸ . . . . εχυ. . . . . . . δι' ἑαυτοῦ ηδε . . . . [παλμ]υρα ἡμέραις . . . . [τῷ δημο]σιώνῃ πώλειν . . . . οσίῳ χωρὶς δόλου πε. πράθῃ

9 [יג]בא מכסא [למ]ע[ונ]א די חטא וחמרא ותבנא XXXIII.

10 [וכ]ל מדי דמא [להון מן כ]ל גמל לארח חדא ד 1

11 [מן גמ]לא כדי יתאיעל סריק יגבא ד 1 XXXIV.

12 הי[ך די גבא] קלקס ברח די קיסר

13 .... א די [ת]דמר ועינתא די מיא

14 ז.........[מ]דיתא ותחומיה היך

15 א...... יא... גד קדם מדי.. היגמונא

16 ....טעון די גמל[מ]עלן ד 4 ומפקן ד 4

17 ....כׄל משך למעלנא ד 4 ולמפקנא ד 4

18 ...יגב...... גפיא כלהון..כדי כתיב מן לעל

19 ...ט.... א... א חד ומדי.. דיקסטרן

20 .... תבעאית..ן לתשמישא

21 ..א....ע לכל מדא מ..... דנה ססטרט..ן

22 ..יהוא להם לחד..............

23 ת.... וכילנה לעינתא די מיא באסרא חד

24 .... חיב להיגמונא

25 מ...בן מכ...... בני תדמריא

26 .... מכס...............

ἡ δοθῆναι εδει. . . . . τῷ δ. . . . . . . καθὼς
κλ. . . . . τοῦ νόμου . . . τω
λιμένος. . . . . τον υδ. . ων καισάρος
τῷ μισθώτῃ. . . . . παρασχέσ[θαι]

XLIV. Ἄλλῳ μηδενὶ πράσσειν δίδοναι λαμϐ[άνειν]
ἐξέσ7ω μήτε τι. . . . . [μή]
τε τίν[ι ὀν]όματι το. . . . .
τοῦτο. . . . . ποιήσῃ. . . . .
. . . . ατελοῦν. . . . .
. . . .
. . . .

XLV. Γαίο[υ]. . . . .
ἀντὶ. . . . .

XLVI. Μετὰ ταῦτα. . . . .
νους ἐσ7ι. . . . .
γείνεσθαι. . . . .
εσ. . .σατο μ. . . . .
. . . . .οσα εσ. . . . .
. . . . .ως. . . . .
. . . . ασιογ. . . . .
το. . . . . . α. . . . . ουυ. . . . .
τ]ῷ τελών[ῃ. . . . . θω. . . . .
. .οι δ' ἂν ε. . . . . σχ. . . . . ξαι
. . . .
. . . . . . .ο. . . . .

XLVII. Καθ' ἣν ἀνα. . . . .

XLVIII. Τοῦ δὲ ἐξαγο. . . . .
αδωσε. . . . .

XLIX. Ἐρίων. . . . .
θαρ. . . . .

27 חיב למהוא....... סא......

28 אלקסם וחי.....[נ]מוס[א.מ]רעם..

29 משתתפיא.... א די פ.... יהוא

30 כד על כתבא מן די מעל רגלין ל[ת]ד[מר]

31 [און] לתחומיה ומפק לכל רגל י......

32 ו............. [מ]פק יפרע למ[כסא ד] 12

33 ו... די........ פמרן.......

34 ... כל כת......... מיא דנר......

35 .... הו ד 12 ומפק... [ד] 12

36 .... מן די מפק עלם פטר

37 [לי]זב[ן].......... חיב בנמוסא

38 ....פרע ד 9

39 ...פק....... לא כתיב בדיל[די]

40 מדעם לא....... או..........

41 לא דמיא ב.......ו.........

42 ומעלן מכ................א ד 10

XLIX 43 ודי עמרא..... [תגר]א די אפק.....

44 תדמ[ר].......... פרעא תהוא עמרא

45 די א......... מכסא למפקנא בחד

46 בות הוו ספ[ן]..... לא די מרא איטליקא

ϖ. . . . . σια. . . . .
ο. . . . . διαν. . . . .
. . . . φορον. . . . . . . ματου μὲν. . . . .
. . . . αγωγῆς. . . . Χ ς τοῦ δὲ δ. . . . .
ἀξιοῦντος το[υ]. . . . . . . νου εἰ καὶ μὴ σ. . . . .
[ἰ]ταλικῶν ἐξα[γόντω]ν ϖράσσειν, ἴσ7[ερον συν]-
ἐφωνήθη μὴ[ὑπ]ὸ τῶν ἐξαγό[ντων. . . . . δί] δοσθαι.

L. Μύρου τοῦ ἐν ἀσκ[οῖς αἰγεί]οις ϖρά. . . . .
κατὰ τὸν νόμον. . . . . ουτε. . . . . .
τημα γέγονεν τῷ ϖροτεθέντι εθικ. . . . . [καθὼς ἐν
τῷ] ἐσφραγισμένῳ νόμῳ τέτακ7αι. [X Ī]

LI. Τὸ τοῦ σφάκ7ρου τέλος εἰς δηνάριον ὀφεῖλει λ[ογεύεσθαι] καὶ Γερμανικοῦ καίσαρος διὰ τῆς ϖρὸς Στατείλιον ἐπισ7ολῆς διασαφήσαντος ὅτι δεῖ ϖρὸς ἀσσάριον ἰτα(λικὸν) τὰ τέλη λογεύεσθαι τὸ δὲ ἐντὸς δηναρίου τέλος συνηθείᾳ ὁ τελώνης ϖρὸς κέρμα ϖράξει τῶ[ν δὲ] διὰ τὸ νεκριμαῖα εἶναι ῥειπ7ουμένων τὸ τέλ[ος οὐ ϖράξει].

LII. Τῶν βρωτῶν τὸ κα(τὰ) τὸν νόμον τοῦ γόμου δηνά[ριον] εἴσ7ημι ϖράσσεσθαι ὅταν ἔξωθεν τῶν ὅρων εἰσά[γηται] ἢ ἐξάγηται.

LIII. Τοὺς δὲ εἰς χώρια ἢ ἀπὸ τῶν χωρίων κατακομίζοντας ἀτελεῖς εἶναι ὡς καὶ συνεφώνησεν αὐτοῖς.

LIV. Κώνου καὶ τῶν ὁμοίων ε[ἴδων] ξένος ἃ εἰς ἐμπορείαν φέρεται τὸ τέλος εἰς τὸ ξη[ρ]όφορτον ἀνάγεσθαι ὡς καὶ ἐν ταῖς λοιπαῖς γείνεται ϖόλεσ[ι].

LV. Καμήλων ἐάν τε κεναὶ ἐάν τε ἔνγομοι εἰσάγωνται ἔξωθεν τῶν ὅρων ὀφείλεται δηνάριον ἑκάσ7ης κατὰ τὸν νόμον ὡς καὶ Κουρβούλων ὁ κράτισ7ος ἐσημιώσατο ἐν τῇ ϖρὸς Βάρβαρον ἐπισ7ολῇ.

47 יהוא פרע.... למפקא

48 [מש]חא ב[שימא.... בז]קין די עז יהוא מכסא L.

49 [היך בנמוסא]...... בדיל די במעון די

TROISIÈME COLONNE.

1 כתב די טעא מכס.........

2 ....ש ובנמוסא וחיב ד 10

3 מכסא די קצבא אפי דנ[ר] חיב LI.

4 למתחשבו היך די אף גרמנקים קיסר

5 באגרתא די כתב לסטטילס פשק די

6 הא כשר די [בכל]מכסיא אפי אסר איטלקא.

7 גבן ומדי הו מן דנר חיב מכסא היך

8 עדתא עדפן יהא גבא

9 פגרין די משתדן מכס לא חיבין

10 לטעמתא הי[ך]בנמ[וס]א לטעונא אקימת LII.

11 די יהוא[ינב]א דנר

12 מדי יהוא מ[אעלין] בר מן תחומא או מאפק

13 מן די מפק ל[קרי]א [או מא]על מן קריא LIII.

14 מכס לא חיב היך די אף הוו ספון

15 אסטרביליא ומדי דמא להון אתחזי די LIV.

16 לכל די עלל לחשבן תנרא יהוא מכסא

17 היך ליבים היך די הוא אף במדינתא

18 אחרניתא

19 גמליא הן טעינין והן סריקין יהן LV.

20 מתאעלין בר מן תחומא חיב כל

21 גמל דנר היך בנמוסא והיך די אשר

22 קרבלון כשירא באגרתא די כתב לברברס

.ο . . . . ιο . . . . οξ . . . .

γεγ . . . . γ . . . . ονοσ7 . . . .

. . . . οσ . . . .

. . . . .

. . . . . εταίρω[ν αἱ δηνάριον ἢ πλέον λ]αμϐ[άνουσι . . .

. . . . ἑ]κάσ7ης . . . . αν . . . .

. . . . του . . . . ναι αι . . . .

. . . . οω . . . . σεσμ . . . .

. . . . . με . . . ν . . . .

. . . . . οτος . . . .

Le texte grec présente ici une lacune de vingt et une lignes.

. . . . τας συνφων . . . .

τελώνην γείνεσθαι . . . .

νόμον τέλος πρὸς δηνάριον φ . . . .

LX. *Ἐννόμιον συνεφωνήθη μὴ δεῖν πράσ[σειν] . . . .*

σε . . . . . τῶν δε ἐπινόμην μεταγομένων . . . .

. . . . . ων θρεμμάτων ὀφειλε . . . . [πο]-ρίσασθαι τὰ θρέμματα ἐὰν θέλῃ ὁ δῆμος . . . .

ἐξέσ7ω.

23 . . אלדיא די . . . . . פא לכפר ודי מכס

24 לא גבן ♡ עשביא . . . פי אתחזי די יהון LVI.

25 יהבין מכסא בדיל די אית בהון תגרתא

26 מכסא די עלימתא היך די נמוסא מוחא פשקת

27 הו מכסא ינ[בא דנר]א מן עלימתא די שקלן דנ[ר]

28 או יתיר לא[ינבא מרעם] הן חסיר תהוה שקלא

29 מדי הו שקל. . . . . . צלמי נחשא אדרטיא

30 אתחזי די יתגר. . היך [נח]שא ויהו פרע צלם

31 בפלנוי. . . ן וצלמין י. ן מעון ♡ על מלח LVII.

32 קש[טא א]תחזי לי די באתר די דמס תהוא

33 מתזבנא ב[א]תר די מתכנשין ומן מ. . די

34 יזבן לחש[ב]. . ה יהו יהב למדיא אסר איטל[קא]

35 היך בנמוסא. ואף מכס [מ]לחא די הויא

36 בתדמר היך בה. . . . . . . אפי אסר יהוא

37 [מ]תקבל ולמ[די]א יהוא מזבן היך עידא

38 . . . . סא די אדנונא בדיל די

39 . . . . ארבעא ופלגי. . . .

40 . . . . מ. לכין ז. . . יתוחיט

41 . . . . כדי יהוא

42 . . א. ב. . . . . יהוא מתגב

43 מכסא היך די. . . . . על ♡ למעלן שלח LIX.

44 אסר. . אשל. . . . . . הבא ולממפקא

45 למעון. . . . .[א]ף הוו ספון

46 עפאת. . . . . חומא. פהן

47 . . . . לא מ[כס]א חיב או הן לנום

48 . . . . על. . . ביתא למנו מכס ל[א]

49 מ. . . . . נותא ומן די היך יהן הון

50 . . מכסא. . . . . . א היך בנמוסא דנר. . . . .

מרעם די . . . . מ. . . . א. . . . .

אצאעל . . . . מ. . מדאן כתבא. .

TRADUCTION DE L'ARAMÉEN.

LOI FISCALE CONCERNANT ADRIANA TADMOR ET LES SOURCES D'EAU ...... CÉSAR.

PREMIÈRE COLONNE.

I. De ceux qui introduisent les esclaves mâles, amenés à Tadmor ou sur son territoire, le fermier percevra par chaque individu. D(eniers) 22

II. De l'esclave qui .... sera exporté D. 22

III. De l'esclave renvoyé mis en vente ....

IV. et s'il est vendu, [l'acheteur] donnera par chaque individu. D. 2

V. Le fermier lui-même percevra un droit sur toute charge de chameau qui sera apportée. A l'entrée à Tadmor il percevra par charge de chameau. D. 3
et à la sortie par chaque charge de chameau. D. 3

VI. Par chaque charge d'âne, il percevra à l'entrée et à la sortie. D. 1

VII. Laine teinte en pourpre. Par chaque toison, à l'entrée. D. 3
et à la sortie. D. 3

VIII. Par charge de chameau d'huile aromatique importée dans des alabastron. D. 25

IX. Et pour ce qui sera exporté de cette huile...... sur chameau, par charge. D. 13

X. Par charge de chameau d'huile aromatique dans des outres de peau de chèvre, à l'entrée. D. 13
et à la sortie. D. 13

XI. Par charge d'âne d'huile aromatique dans des alabastron, à l'entrée. D. 7, et à la sortie. D. 7

XII. Par charge d'âne d'huile aromatique qui est importée dans des outres de peau de chèvre, à l'entrée. D. 4
et à la sortie. D. 4

XIII. Par charge d'huile d'olive, dans quatre outres de peau de chèvre, portées sur chameau, à l'entrée. D. 10
et à la sortie. D. 10

XIV. Par charge d'huile d'olive, dans deux outres de peau de chèvre, portées sur chameau, à l'entrée. D. (?)
et à la sortie. D. (?)

XV. Par charge d'huile d'olive, portée par âne, à l'entrée. D. 7, et à la sortie. D. 7

XVI. Par charge de graisse, dans quatre outres de peau de chèvre, portées par chameau, à l'entrée. D. 13
et à la sortie. D. 13

XVII. Par charge de graisse, dans deux outres de peau de chèvre, portées par chameau, à l'entrée. D. 7
et à la sortie. D. 7

XVIII. Par charge de graisse, portée par âne, à l'entrée. D. 3
et à la sortie. D. 3

XIX. Par charge de salaisons, charge de chameau, à l'entrée. D. 10
et celui qui en exportera (donnera) par charge de chameau D. (?)

XX. Pour les salaisons portées par âne, le fermier percevra, à l'entrée et à la sortie. D. 3

XXI. Pour.................. à l'entrée. D. 10
et à la sortie. D. 10

XXII. .... As. 4

XXIII. Pour....modius à l'entrée..... chaque pièce. As. 1

XXIV. Pour.............. chameau............ As. 4

XXV. Pour.............................. As. 2

XXVI-VII. [Le fermier percevra un droit de tout négociant?] .... il percevra de celui qui vend l'huile aromatique, ...As, et, de plus, il prendra un droit de la femme (?).

De celle qui prend un Denier ou plus, il percevra un Denier de la femme (?); de celle qui prend huit As, il percevra huit As;

DEUXIÈME COLONNE.

et de celle qui prend six As il percevra six As.

XXVIII. Le fermier percevra [un droit de ..... et d'atelier].

XXIX. Dans les bazars [des cuirs, des.....], il percevra selon la coutume, par chaque mois et par chaque atelier. D. 1

XXX. [Des négociants en] cuir, pour l'entrée ou pour la vente, par peau. As. 2

XXXI. [Les marchands d'habits] ambulants qui brocantent dans la ville paieront chacun. D. (?)

XXXII. [Pour l'usage] des deux fontaines qui...... dans la ville [pour une année]. D. 800

XXXIII. Le fermier percevra pour tout chargement de blé, vin, paille et objets de même nature, par chaque chameau, pour un voyage. D. 1

XXXIV. Par chameau, lorsqu'il sera ramené à vide, il percevra D. 1

ainsi que l'a perçu Kilix, affranchi de César.

.... de Tadmor et les sources d'eau

.....dans la ville et sur son territoire, ainsi que

.........................avant que le chef

.........charge de chameau, à l'entrée. D. 4

et à la sortie. D. 4

(l. 17)........ chaque peau, à l'entrée, D. 4,

et à la sortie. D. 4

.. ..il percevra par tête toutes......ainsi qu'il est écrit ci-dessus.

..........un...lorsque.........le tribunal

(l. 20)...................... pour le service

... pour toute mesure... cette... sesterces (?)

... et leur sera pour un...................

(l. 23)..... et la mesure (?) d'eau à la fontaine pour un As.

.........................paiera au chef

(l. 25)................... les Palmyréniens.
....
paiera au...........................
.... selon la loi, quelque chose...

(l. 29). Les associés.......................
quant à l'acte écrit de celui qui importe des esclaves à Tadmor ou sur son territoire, et qui exporte, par chaque individu..........................
.... à la sortie, il paiera au fermier D. 12
....
....
.... D. 12, et à la sortie D. 12
(l. 36)...... celui qui exporte un esclave renvoyé pour vendre.............. paiera, suivant la loi
.............................payera D. 9
.... n'est pas écrit, parce que.....
(l. 40) rien ne..........................
....
et l'importateur....................... D. 10

XLIX. Quant à la laine.......le négociant qui exporte... Palmyre................... paiera, et la laine qui.............. le droit à la sortie pour une : ainsi qu'il a été convenu, il ne paiera pas selon la mesure italique........ à l'exportateur.

L. Sur l'huile aromatique contenue dans des outres de peau de chèvre, le droit......... selon la loi... parce que lorsqu'il y aura des erreurs

TROISIÈME COLONNE.

d'écriture (?), le fermier...................
.... et selon la loi et paiera D. 10

LI. Le droit d'abattoir devra être payé à un denier près, et Germanicus César ayant, en outre, établi dans sa lettre à Statilius qu'il fallait que, pour tous les droits, le tarif fut appliqué à un as italique près, lorsque le droit (d'abattoir) sera inférieur à un denier. le fer-

mier, selon la coutume, fera payer l'appoint. Les viandes gâtées qui seront jetées ne payeront aucun droit.

LII. Les denrées alimentaires sont taxées, selon la loi, à un denier par charge. J'ordonne que ce droit sera perçu lorsqu'elles seront importées de la frontière ou exportées.

LIII. Celui qui transportera dans la banlieue et rapportera de la banlieue ne payera aucun droit, ainsi qu'il a été convenu.

LIV. Quant aux pommes de pin et aux objets de même nature, il a été décidé que, pour tout ce qu'un négociant (étranger) apportera pour le commerce, le droit sera perçu comme sur une matière sèche, ainsi que cela se pratique dans les autres villes.

LV. Les chameaux soit chargés, soit à vide, qui seront amenés de l'autre côté de la frontière, paieront un denier par tête, selon la loi et selon que Corbulon, le puissant, l'a réglé dans la lettre qu'il a écrite à Barbarus: et . . . . au village (?) et qui ne percevront pas le droit.

LVI. Pour les herboristes . . . . il a été décidé qu'ils paieront le droit parce qu'ils font acte de commerce.

Le droit sur les esclaves femmes a été établi par la loi. Le fermier percevra un denier des hétaires qui prennent un denier et au-dessus, et ne percevra rien si elles prennent moins.

Pour celui qui négocie des statues de bronze, des figures, il a été décidé qu'il les vendrait comme bronze et la statue . . . la moitié . . . . les statues par charge.

LVII. Pour le sel pur, il a été décidé que la vente aurait lieu sur la place publique, au lieu où l'on se réunit, et celui qui achètera du sel pour le commerce paiera par modius un As italique selon la loi : en outre le droit du sel qui se trouve à Tadmor, ainsi que . . . . .

sera perçu à un A s près, et la vente se fera au modius, suivant la coutume.

. . . .

La fin du texte est si mutilée et les fragments en sont si incohérents, que je n'ose en hasarder la restitution : on voit par le grec que le dernier paragraphe concerne le droit de pâturage qui était libre dans certains cas, et dans certains autres soumis à l'autorisation du peuple.

Cet essai de traduction est loin de représenter à nos yeux le dernier mot du déchiffrement; nous avons la certitude que les efforts communs des hommes compétents arriveront à diminuer le nombre des lacunes et à éclaircir les passages douteux. Nous avons en outre l'espoir d'obtenir une reproduction du monument meilleure que celles qui nous ont été communiquées. Nous ne pensons donc pas que le moment soit encore venu de donner le commentaire suivi de ce texte important, nous nous bornerons, quant à présent, à quelques rapides observations.

La langue de cette inscription est celle des autres inscriptions de Palmyre : à savoir un dialecte araméen fort voisin du syriaque, et comme lui rempli de mots grecs. Parmi ceux-ci, on remarquera non seulement les mots techniques tels que נמוסא = Νόμος, דגמא = *δόγμα*, גרמטיא = Γ*ραμματεία*, ארכוניא = Ἄρ*χοντες*, סדקיא = Συνδίκοι, קרס = Κάῤῥος, קיסר = Καῖ*σαρ*, הינמונא (col. II, l. 15, 24) = Ἡ*γεμών*, איטלקא = Ἰ*ταλικός*, אדרטיא (col. III, l. 29) = *ἀνδριάντες*, פטפליא

(col. II, l. 3) = *παντοπώλειον*, mais le verbe *συμφωνέω*, qui a été rendu par ספן (col. III, l. 14 et 45) par un procédé d'assimilation semblable à celui qui de *Συνδίκοι* a produit סרקיא et a formé les deux mots précédents. Cette transcription s'ajoute aux considérations qui nous ont fait supposer que le texte grec est l'original; le traducteur araméen, embarrassé pour trouver le mot correspondant au grec *συνεφώνησεν*, s'est contenté de transcrire le verbe en le conjugant avec le verbe *être* et a écrit הוו ספן.

Ailleurs (col. III, l. 15) le traducteur a rendu le grec *Κῶνος* par un mot grec différent, mais qui sans doute était passé dans la langue à cause de son fréquent usage, אסטרבּיליא = *Στρόϐιλος* avec l'א prosthétique. Le sens est le même, il s'agit de pommes de pin, de cette espèce dont les graines sont comestibles et sont, encore aujourd'hui, recherchées en Orient comme une friandise.

Le mot כלהדרותא, par lequel débute le dispositif, me paraît une erreur pour פרהדרותא, substantif féminin formé avec le mot grec *πρόεδρος*. La différence entre les lettres n'est pas très grande; elle est si peu considérable que sur le premier estampage mis à ma disposition, estampage un peu superficiellement pris, j'avais lu la seconde forme; le lapicide araméen, ignorant le sens de ce mot barbare, a pu également faire cette confusion et transcrire fautivement le modèle qui lui avait été tracé.

Au paragraphe LIII, le mot קריא n'est pas le mot araméen qui signifie *ville*, mais la transcription du

grec χώρια, *champs, domaines, territoire,* qui désigne ici la contrée qui entourait immédiatement la ville, la *banlieue.*

A la ligne 10 de la troisième colonne, le mot אקימת, première personne aph. de קום «j'établis», est la traduction littérale du grec εἴστημι = ἵστημι. On s'étonne de voir ce verbe à cette personne. Il est probable que le rédacteur du texte grec aura transcrit un passage de la lettre de Germanicus, visée au commencement du paragraphe : le traducteur araméen a servilement reproduit cette inadvertance. Il faut, sans doute, expliquer de même le verbe פשקת «j'ordonne», qui se trouve à la fin de la ligne 26 de la troisième colonne, et l'expression אתחוי לי «il m'a paru» de la ligne 32 : ces mots indiquent probablement des extraits de la lettre de Corbulon, visée quelques lignes plus haut : le texte grec correspondant manque.

A la ligne 49 de la troisième colonne, le mot מטען, qui, partout ailleurs, signifie *charge* et correspond au grec Γόμος, paraît être le pluriel de מטא, *erreur,* et se rapporter à quelque erreur ou fraude dans la perception ou la déclaration.

Le seul mot araméen qui ait été transcrit en grec est le nom du monument devant lequel s'élevait la stèle, στήλη, נלגלא, sur laquelle est gravée l'inscription. C'est le mot רבאסירא = Ῥαβασείρα (Il faut remarquer que ει est ici pour ι, de même le texte porte ῥείπτω, γείνεσθαι, ἐμπορεία, etc.). Ce mot parait formé de l'adjectif רבא, *grand,* et d'un terme dont le

sens m'échappe. Faut-il voir dans ce terme une importation anticipée du persan *séraï* «palais». Les ruines du monument auquel il s'appliquait sont encore aujourd'hui désignées par les Arabes sous le nom de *séraï*. Leurs dispositions semblent indiquer que ce monument, très vaste, était le centre de l'administration civile; là se trouvait peut-être la curie, le lieu de réunion du sénat local, là s'élevait peut-être, plus tard, la résidence de la famille princière. On y voit encore une grande enceinte rectangulaire reliée à la grande colonnade, qui traverse la ville de part en part, par un système de colonnes et d'arcades assez grandiose; c'est sur ces colonnes que se lisent les inscriptions en l'honneur de Zénobie et d'Odainath [1]. Le texte que nous venons de reproduire a été découvert à l'extrémité occidentale de cet ensemble, du côté opposé à la colonnade, sans doute près d'une ancienne entrée consacrée à la publication des actes officiels.

L'acte qu'il nous fait connaître est daté du 8 avril 137 ap. J. C., dernière année du règne d'Hadrien et troisième après le voyage de cet empereur à Palmyre : c'est à cette occasion que la ville prit le nom de *Hadriana* : ce nom apparaît ici pour la première fois dans un texte authentique; on ne le connaissait que par un passage d'Ét. de Byzance [2]. L'acte avait pour but de régler le régime fiscal et

[1] Voyez notre *Syrie centrale. Inscr. sém.*, p. 28 et suivantes.

[2] Voyez *Syrie centrale. Id.*, p. 18 et Waddington : *Inscriptions de la Syrie*, p. 596.

le régime des eaux de la ville de Palmyre, et de mettre d'accord la « loi fiscale », *νόμος τελωνικός*, נמוסא די מכסא et la « coutume », *συνηθεία*, עירא ou ערתא. Le mot מכס, emph. מכסא, plur. מכסיא, se rencontre dans le texte avec plusieurs sens, dont les nuances étaient sans doute indiquées par des nuances de vocalisation. Il désigne d'abord le « droit », *τέλος*, dont étaient frappés les articles et les actes de commerce. Il désigne enfin le « fermier » de la douane et les agents chargés de percevoir pour lui les droits, *δημοσιώνης*, *μισθωτής*, *μισθούμενος*, *τελώνης*. On le trouve dans l'araméen talmudique sous la forme מוֹכְסָא et le sens « percepteur », *publicanus*.

Il résulte du contexte que ce « publicain » affermait l'ensemble de tous les revenus fiscaux : c'était une véritable « ferme générale » dont le présent texte constitue le « cahier des charges ». Le contrat de ferme, le « bail » se nommait שטר אגריא, *μίσθωσις*, l'exécution en était surveillée par les autorités administratives et judiciaires, les archontes, les décemvirs et les syndics.

La fiscalité était excessive et ne laissait échapper aucune occasion de perception. Nous voyons d'abord que toute importation ou exportation était frappée d'un droit fixe de trois deniers par charge de chameau, et d'un denier sans doute par charge d'âne. L'importation désignée en grec par le verbe *εἰσκομίζω* est rendue en araméen par le verbe עלל, עלי « entrer, monter », à la forme aphel אעלי, *faire entrer;* l'exportation par *ἐκκομίζω* et l'araméen אפיק, *faire sortir*,

aphel de נפק « sortir, descendre ». On considérait que l'on montait pour aller à Palmyre, comme à Jérusalem, et qu'on descendait pour s'en éloigner.

Outre ce droit fixe, toute marchandise payait, soit à l'entrée, soit à la sortie, un droit spécifique calculé sur sa valeur.

Enfin le chameau lui-même, qui portait ces marchandises ou qui revenait à vide après les avoir déposées, payait un denier chaque fois qu'il passait la frontière dans un sens ou dans l'autre.

La marchandise une fois importée dans la ville par les négociants, תגרא, *ἔμπορος*, se livrant au commerce extérieur, *ἐμπορία*, תגרתא, était ou travaillée dans l'atelier, *ἐργαστήριον*, חנותא, ou vendue, *πωλεῖν*, זבן, soit par les marchands en boutique, soit par les marchands ambulants, *μεταβόλοι*, הפכין. Ces actes d'industrie ou de commerce intérieur étaient soumis à des taxes dont la perception était affermée au publicain; il n'y avait pas jusqu'à l'abonnement aux eaux de la ville qui ne fut compris dans son marché, cet abonnement s'élevait pour un an à la somme considérable de huit cents deniers.

En outre, il semble résulter des lignes 30 et suivantes de la deuxième colonne, qu'il y avait des associations commerciales et qu'une sorte de droit d'enregistrement frappait les contrats ou actes de société.

Enfin la fiscalité atteignait certaines recettes effectuées soit par des négociants, soit par des hétaires : la mutilation du texte et l'obscurité du mot איתא

empêchent malheureusement de déterminer exactement la nature de ce droit : on voit qu'il était égal à la recette, lorsqu'elle était inférieure ou égale à un denier, et ne dépassait pas un denier, même lorsque la recette était supérieure. Le verbe qui désigne la recette est שקל et paraît correspondre au grec *λαμβάνειν*.

Le verbe qui désigne la perception est נבא, *πράσσειν* (cf. *Μηδὲν πλέον πράσσετε*. S. Luc, III, 13) : les payements sont indiqués par les verbes יהב, פרע, נתן et חוב.

Les payements se faisaient en espèces romaines, *denier* et *as*, דנר = *δηνάριον* et אסר = *ἀσσάριον*; ce dernier est deux fois qualifié par l'épithète *italique*. Lorsque la somme est écrite en chiffres, les deniers sont désignés par l'initiale ד, qui correspond au sigle ✠. Une fois (col. II, 21) la mention de *sesterces* se trouve dans un passage très mutilé.

Toutes les contestations ou les fraudes dont l'application de la loi et du tarif pouvaient être l'objet étaient soumises à une juridiction dont la procédure et les pénalités étaient réglées par la loi; malheureusement cette partie du texte a très souffert; le grec est réduit à quelques lignes mutilées; on y voit que, soit comme demandeur, soit comme défendeur, le fermier devait se présenter devant la juridiction locale; on y devine des pénalités frappant d'un double droit des déclarations frauduleuses; on y constate le monopole donné au fermier et l'interdiction faite à toute autre personne de rien percevoir; on y vise

des actes de l'autorité impériale. L'araméen semble avoir volontairement omis ce chapitre.

Les articles du commerce extérieur dont le nom est conservé sont : les esclaves mâles et femelles provenant d'Asie-Mineure ou d'Égypte, les laines teintes en pourpre et les huiles d'olive du littoral phénicien, les peaux et les graisses des troupeaux du désert, les amandes de pin, — sans doute aussi les pistaches et les épices compris sous le nom « d'objets de même nature », — l'huile aromatique; ce dernier article tient dans le tarif une place importante, on voit qu'il était l'objet d'un commerce considérable; les parfums, comme les épices, venaient de l'Arabie et de l'Inde; ce sont ces produits précieux de l'extrême Orient que les caravanes de Palmyre allaient chercher à Vologésias, à Karax, à Forath, et dont le transit enrichissait la ville (Voy. notre *Syrie centrale. Inscr. sém.*, p. 8-11). L'huile parfumée, משחא בשימא, *μύρον*, était frappée d'un droit considérable, qui variait suivant le mode de transport; en flacons elle était plus taxée que dans des outres, exactement comme aujourd'hui l'octroi atteint plus lourdement les vins en bouteilles. Ces flacons étaient primitivement en albâtre, d'où leur nom *ἀλαβάστρον*; plus tard on les fit en verre ou en terre cuite, mais le nom consacré se maintint (cf. *ἀλαβάστρον μύρου*, S. Matth., XXVI, 7); la transcription araméenne manque. Les statues de bronze étaient aussi un objet de commerce, elles venaient sans doute de Grèce ou de Chypre.

Les articles du commerce local sont les objets de consommation proprement dits, le blé, le vin, la paille, la viande, le sel, les denrées alimentaires, les habits, les chaussures, etc.; le droit qui les frappait n'était pas un droit de douane, mais plutôt une taxe municipale assimilable à nos droits d'octroi et de patente.

L'unité qui servait à la perception sur les articles du commerce extérieur est une unité de poids, la *charge*, dont l'usage avait, comme aujourd'hui, fixé la quotité. Il y avait trois charges, celle d'âne, celle de chameau et celle de charrette, désignées par les expressions :

Γόμος ὀνικός[1]	טצון חמר
Γόμος καμηλικός	טצון גמל
Γόμος καῤῥικός	טצון קרס

Le rapport des deux premières charges n'est pas indiqué dans le texte, mais en comparant le montant des taxes appliquées à la même marchandise, suivant qu'elle est portée sur un âne ou sur un chameau, on voit que ce rapport est à peu près du simple au double; quant aux deux dernières, le texte lui-même en donne le rapport qui est de un à quatre. En mettant la charge de chameau à 200 ou 250 kilogrammes au maximum, la charge d'âne aurait valu 100 kilogrammes environ, et celle de cha-

[1] Ces trois mots grecs manquent dans le *Thesaurus*.

riot 1,000 kilogrammes au maximum. Les ânes et les chameaux composaient les caravanes qui traversaient le désert et apportaient à Palmyre les marchandises de l'Orient; là il fallait rompre charge et, pour emprunter la voie romaine qui conduisait dans tout l'Empire, charger les ballots et les outres sur des charriots, *carrus*, *κάῤῥος*. C'est cette manutention nécessaire et le monopole de la traversée du désert qui ont été la cause économique de la prospérité de Palmyre, placée au bord du désert comme la Venise du moyen âge au bord de la Méditerranée.

L'unité pour le commerce et l'industrie intérieurs est l'objet lui-même, l'esclave, l'atelier, la peau, la pièce d'étoffe : une mesure de capacité paraît aussi avoir été employée pour le sel, la laine, le *μόδιος*, *modius*, מדא, מדיא, qualifié une fois d'*italique* comme l'as romain. Enfin le כיל «mesure des liquides» semble mentionné dans un passage (col. II, 23) relatif au régime des eaux.

Notre inscription, par les nombreux détails qu'elle renferme, nous fait pénétrer dans la vie intime de la cité commerçante : elle nous fait assister à ce grand mouvement d'hommes, d'animaux et de marchandises, à ce défilé d'ânes et de chameaux, à ce concours de traitants, de publicains, de brocanteurs, de plaideurs, de magistrats, foule affairée et bigarrée se pressant sous les longues colonnades dont les ruines font encore aujourd'hui l'admiration du voyageur. L'organisme administratif de la ville n'apparaît pas moins clairement que son organisme économique;

nous voyons le sénat local faisant des lois, avec son bureau composé d'un président et d'un secrétaire, le pouvoir exécutif confié à deux archontes et à une sorte de conseil des dix, עשרת, δεκαπρῶτοι, le pouvoir judiciaire exercé par les syndics et sans doute aussi par une juridiction spéciale; la jurisprudence fixée par des dépêches de Germanicus ou de Corbulon adressées soit à des officiers secondaires, soit à des procurateurs chargés des intérêts du fisc impérial. La mention de ces deux derniers nous prouve, mieux qu'on n'avait pu le faire jusqu'à présent, qu'au Ier siècle de notre ère la ville de Palmyre était soumise aux lois de l'Empire romain.

Une question qui ne ressort pas aussi clairement du texte, tel qu'il est conservé, est celle de savoir si le tarif promulgué par les magistrats de Palmyre était général ou local; le produit des recettes effectuées en vertu de ce règlement était-il versé dans la caisse de l'État romain ou dans celle de la ville? L'impôt perçu par les publicains de Palmyre était-il le *Portorium*, cette vaste contribution indirecte qui pesait sur tout le territoire de l'Empire, et dont un récent ouvrage[1] a si bien défini la nature? Était-il, au contraire un octroi municipal?

Comme le *Portorium*, le tarif de Palmyre frappe toutes les marchandises et toutes les personnes qui font acte de commerce : *omne genus hominum quod*

[1] Cagnat, *Étude historique sur les impôts indirects chez les Romains*. Paris, 1882.

commerciis voluerit interesse.[1] Comme le tarif du *Portorium*, conformément à l'édit de Néron[2], le tarif de Palmyre est affiché publiquement; mais contrairement aux dispositions législatives qui affranchissaient du *Portorium* les *instrumenta itineris*[3] et les objets destinés à l'usage personnel, *ad usum proprium*, le tarif de Palmyre frappe les chameaux, même non chargés, et l'usage des fontaines publiques. Enfin le texte mentionne plusieurs fois les frontières, חתומיא, *ὅροι*, qu'il suffisait de franchir pour tomber sous l'application du tarif; il s'agit évidemment des frontières du territoire de la ville et non de celles de l'empire romain. Trois fois (col. I, 2; col. II, 14, 31) le mot est suivi du suffixe possessif qui les caractérise : « Palmyre et *ses* frontières. » Deux fois (col. III, 12, 20), le mot est au singulier et sans suffixe, mais le sens n'est pas moins clair : le paragraphe LIII le confirme en spécifiant que les droits ne frappent pas le transport des marchandises dans l'intérieur même des frontières, dans la banlieue de la ville. Nous ne saurions donc décider une question dont nous laissons la solution à de plus compétents que nous; peut-être arriveront-ils à démontrer que le tarif est à la fois général et local en ce sens qu'il servait à la fois à alimenter le trésor de l'État et la caisse municipale. Sous le Bas-Empire, les villes qui avaient des octrois, des revenus indirects, *vectigalia*, étaient

[1] *Cod. Just.*, IV, LXI, 6. Cagnat, *op. cit.*, p. 120.
[2] Cagnat, *id.*, p. 10.
[3] Cagnat, *id.*, p. 106.

tenues de verser les deux tiers du produit dans les caisses de l'État. Le Code Justinien[1], en enregistrant cette constitution, l'appelle *prisca institutio;* serait-il téméraire de penser qu'elle existait déjà sous Hadrien et était appliquée à Palmyre? M. Cagnat avoue, à la page 80 de son excellent travail, que l'on ne sait absolument rien de l'organisation du *Portorium* en Syrie à cette époque. Il est donc assez difficile d'être affirmatif. Peut-être est-il réservé au curieux texte découvert par le prince Abamélek de fournir la solution des nombreux problèmes que soulève encore ce chapitre de l'histoire financière de l'Empire romain.

[1] IV, LXI, 13. Cagnat, *op. cit.*, p. 146.

NOUVELLES NOTES

DE

LEXICOGRAPHIE ASSYRIENNE,

PAR

M. STANISLAS GUYARD.

§ 1. Norris cite, p. 414 et 415 de son dictionnaire, deux phrases qu'il n'a pas bien comprises et que nous reproduirons parce qu'elles renferment plusieurs mots intéressants. Voici la première phrase : *ina merišiya palki*[1] *u ḫissat uznâya palkâti ša Ea Belit ilâni eli šarrâni abâteya ušaterû ḫâsis*. Elle signifie : « avec mon intelligence large et la perception de mes oreilles largement ouvertes qu'Ea et la souveraine des dieux ont rendues plus attentives que celles des rois mes ancêtres. » Le mot *meriš* se rattache à la racine *erišu* d'où dérive *iršu* « expert, entendu, avisé, versé dans une chose, savant, habile[2]. » Il paraît signifier primitivement « désir, dessein, vœu. » Nous le retrouvons peut-être avec ce sens dans le passage suivant (R. III, 13, n° 4, l. 21-22) : *ina šitulti ram-*

[1] Sur cette transcription de l'idéogramme = *rapšu*, voir Norris, *Dict.*, p. 414-415 et 848.

[2] Cf. mes *Notes*, § 46 et Lotz, *Tiglatp.*, p. 80.

niya ana epiš šipri šuatu rabiš amtalik-ma ina milik ṭemiya ú meriš kabattiya, etc. « Dans ma sagesse je réfléchis beaucoup à l'exécution de cette œuvre, et dans le conseil de mon esprit et le vœu[1] de mon cœur, etc. »

La seconde phrase reproduit la première avec quelques changements : *ina merišiya palki ša ina qibiti ili šar apsi bel nemeqi tazimta zunnunu-ma malû niqlâti.* Elle doit se comprendre ainsi littéralement : « avec ma large intelligence qui, par l'ordre du dieu roi de l'Océan et seigneur de la sagesse (Ea), est solide en jugement et remplie de projets. » Outre *meriš*, nous trouvons ici trois mots à signaler, *tazimta*, *zunnunu* et *niqlâti*. *Tazimtu* se retrouve dans l'expression *šar milki u tazimti* « roi doué de bon conseil et de jugement » (R. V, 33, col. 1, l. 11). Ce même mot figure dans un des proverbes de R. II : *la raš*[2] *tazimti* « qui n'a pas de jugement ». Enfin *tazimtu* figure encore dans une tablette de R. V, 17, l. 6,

[1] Ici pourtant on peut rendre *meriš* comme plus haut, par « intelligence, entente »,

[2] *Râš*, état construit de *râšû*, participe de *rašû* « avoir, posséder » cf. Lotz, *Tiglatp.*, p. 147. L'idéogramme de *rašû* est [cunéiforme] « avoir ». Chez Senn., éd. Sayce, on trouve, p. 111 : *lâ râš ṭemi u milki* et p. 116, *lâ râš* est remplacé par *ša lâ išû* « qui n'a pas ». C'est toujours par « avoir » qu'il faut traduire ce verbe et jamais par « übergeben, bewilligen », comme le croit Lotz. Par exemple : *remu aršâšu* veut dire : « j'eus (*aršâ*) pitié (*remu*) de lui (*šu*). De même chez Amiaud, *Journ. asiat.*, août-septembre 1881, p. 236 *nâq mê aï irši* « qu'il n'ait jamais personne pour faire les libations ». Voir encore R. IV, 48, 1, l. 21 : *ina nîri šanina aï irši* « qu'il n'ait jamais de rival sous le joug (attelé avec lui) ».

et là nous voyons que *ṭemu, milku* et *šitultu* y sont donnés comme synonymes, ce qui justifie ma traduction de l'expression citée plus haut, *ina šitulti ramniya.*

Zunnunu est le participe passif pael de *zanânu* « construire ». Il signifie « construit, solidement établi ».

Niqlâti vient de la racine *naqâlu* « accomplir, exécuter » et aussi « tramer, forger un plan » (Voir Norris, *Dict.*, p. 978 et suiv.).

§ 2. Au paragraphe 70 de mes *Notes* j'ai établi la lecture *ašnan* de l'idéogramme , et j'ai montré que le mot *ašnan* désigne une espèce de céréale. Nous en avons une curieuse confirmation dans le nom d'une certaine pierre appelée , c'est-à-dire *aban ašnan* ou « pierre d'*ašnan* ». R. I, 44, II, l. 72, il est dit de cette pierre *ša kima zir qišše* *-šu nusuqu.* Même volume, pl. VII, dans une petite inscription de Sennachérib, il est dit de cette pierre : *ša kima šeim ṣaḫḫâri* *-šu* (variante *-šu*) *nuṣuqu;* enfin, R. V, 33, col. II, l. 42, nous lisons au sujet d'une autre pierre *šaziršu*[1] *nasqu.* La comparaison de ce dernier passage avec les deux précédents nous montre que le *ša* de Sennachérib, écrit tantôt , tantôt , signifie *zir* ou « grain », et nous pouvons traduire ainsi

[1] et non comme dans la première édition, ce qui a induit Lotz en erreur (*Tiglatp.*, p. 179).

nos trois exemples : 1° « dont le grain est bien rangé[1] comme le grain du concombre[2] »; 2° « dont le grain est bien rangé comme du petit grain de blé »; 3° « dont le grain est bien rangé ». Il résulte de là que le mot *ašnan* a réellement le sens de grain que je lui attribuais. Le mot *ša* = *zir* se rattache sans doute au verbe *šîḫu*, *šîʿu* « pousser, croître », d'où vient *šeʿu* « blé ».

§ 3. Au paragraphe 57 de mes *Notes*, en traitant du mot *atabbu*, j'avais donné une traduction provisoire du verbe *ušaḫbib*. Je trouve aujourd'hui chez Layard, pl. LII, l. 5, une phrase qui en fixe le sens: *ina kirbiša ušaḫbib mê nuḫši*. On voit qu'il faut traduire : « je fis couler en son milieu des eaux fertilisantes ». Le verbe *ḫabâbu* a pour correspondant l'arabe خبّ « aller vite ».

§ 4. Dans mes *Notes*, j'ai cité un mot *šuḫarratu* (ou *šuḫurratu*), qui me paraissait être une variante de *šaḫarratu* « poussière ». En voici un nouvel exemple qui nous montre que *šuḫarratu*, *šuḫurratu* signifie réellement « terre, argile, poussière ». Nous lisons R. IV, 26, l. 35 : *mê bûri ša qatu lâ ilput*[3] *karpat šuḫurratu mulli* « remplis d'eau de puits qu'aucune main n'ait touchée un vase de *šuḫurratu* ». Je crois

[1] Sur *uusuqu*, voir Haupt, *Beitr. zur assyr. Lautlehre*, dans les *Nachrichten* de Göttingen, avril 1883, p. 106 en note.

[2] Sur *qišše*, voir Hommel, *Zwei Jagdinschr.*, p. 34.

[3] Le texte a fautivement *ilpuna* pour *ilput*.

donc devoir maintenir ma traduction du passage du déluge où figure notre mot *šuḫurratu*. Je ne m'explique pas d'ailleurs l'épellation *ša-ma-ra-as-su* que donne Haupt en son glossaire. Le texte de R. aussi bien que celui de Delitzsch porte le signe , et non le signe . Mais, même en admettant que dût se lire ici *mur*, et que notre mot fût *šumurratu*, le sens n'en serait pas moins « terre, argile, poussière ».

§ 5. Au paragraphe 110 de mes *Notes*, j'ai proposé de voir dans le célèbre *limu* des Assyriens une simple préposition signifiant « aux alentours de, à l'époque de, sous, pendant ». Une nouvelle preuve nous en est fournie par l'expression suivante (R. III, pl. VII, col. 2, l. 13 et pl. VIII, l. 66-67) : *ina lime šatti šumiyama*. Il est visible que nous devons traduire « pendant l'année même[1] qui portait mon nom. »

§ 6. Signalons l'emploi prépositionnel de la locution *ana mikit* « vers, dans ». *Mikit* est pour *mikintu*, racine *kânu*, et signifie en tant que substantif « lieu, emplacement ». Voir, par exemple, R. I, 51, II, l. 11 : *mikittaša ušziz* « je les remis en place ». *Ana mikit* est donc littéralement « vers la place de ». Voici des exemples d'*ana mikit* devenu préposition : R. IV, 57, II, l. 42 : *ana mikit mê u išati liddiki* « qu'il te jette à l'eau et au feu »; *Assarb.*, éd. Smith, p. 163 :

[1] *Ma* ajouté à un nom correspond à notre « même ».

ana mikit išati âriri iddûša « ils le jetèrent dans un feu ardent ».

§ 7. Il existe en assyrien un verbe *ṭapâšu*, qui, au kal, a le sens d'« être abondant, large », et à l'iftael du pael celui d'« élargir ». Il est synonyme de *rapâšu*. R. II, 47, obv., l. 18, on a *uṭṭappaš* expliqué par *urappiš*[1]. Même volume, pl. LX, 1 obv., l. 14, on lit *bubuta rabâku akâla ṭapšaku* « je suis grand pour la faim, je suis large pour le manger », c'est-à-dire « j'ai bon appétit et suis gros mangeur ». Enfin, R. IV, 61, dernière ligne, nous avons *ṭupuš ašnan* « abondance de céréale *ašnan* ». Le verbe *ṭapâšu* correspond à l'hébreu טפש « être gras ».

§ 8. Plusieurs fois déjà, j'ai appelé l'attention sur le vrai sens du verbe *dabâbu* ou *ṭabâbu*[2] « parler, dire ». En voici un nouvel exemple (R. IV, 46, 1, l. 27-28) : *Mannu ša pâšu lâ iṭibbub gurdiku lâ igabbî tanitka lâ ušâpâ belutku* « Quiconque dont la bouche ne dit pas ta vaillance, ne parle pas de tes hauts faits, n'exalte pas ta seigneurerie ». M. Lotz, *Tiglatp.*, p. 85, aurait dû rendre *dâbib* (*ṭâbib*) *ṣalipte* par « qui tient de mauvais propos » et non par « der Schlechtigkeit plante ». Le mot *ṣalipte* vient, comme je l'ai reconnu aujourd'hui, d'une racine *ṣalâpu* qui équi-

[1] Il suit de là qu'*uṭṭappas* n'est pas à lire *uṭappas* par un seul *ṭ*, forme qui serait le présent du pael.

[2] Très vraisemblablement la vraie prononciation est *ṭabâbu*, syriaque ܛܒܒ.

vaut à l'arabe صلف « tenir de mauvais propos ». C'est M. Lotz qui a indiqué la vraie lecture de *ṣaliptu.*

§ 9. Le mot *gišallat,* qui revient si fréquemment dans les inscriptions historiques, signifie « plateau » et est identique au mot bien connu *kisal,* dont il n'est qu'une forme dialectale. Il suffira pour le prouver de citer un passage où *gišallat* est représenté par l'idéogramme même de *kisal.* R. I, 36, l. 55, nous trouvons *eli* [cuneiform] *šadî zakri ušaršid temenšu* « je dressai son cylindre de fondation sur le plateau d'une haute montagne ». *Kisal* désigne bien d'ailleurs un plateau, une surface plane. On lit dans une inscription d'Esarhaddon (R. I, 50, IV, l. 7) que du miel est offert sur un beau *kisal;* ailleurs (R. IV, 13, 1 rev., l. 12), il est dit : *ina kisal maḫi kigalla lû ramâta* « établis[1] un autel sur une grande surface plane ».

§ 10. On a vu plus haut que *dabâbu* ou *ṭabâbu* signifie « dire ». Il en résulte que dans la phrase *iṭbub dâzâti* (R. V, 2, l. 69), *dâzâti* doit avoir le sens d'« injures ». La racine de *dâzâti* semble être le correspondant de l'arabe دَأَظَ. Nous trouvons le verbe employé dans le passage suivant (R. IV, 58, 1, l. 35) : *Ila idâz Ištar imteš* « celui qui a injurié un dieu, celui qui a offensé[2] une déesse ». Un synonyme de *dâzâtu* est *zîrâtu,* qui se trouve à la ligne 37 du même texte.

[1] Sur le verbe *ramû,* voir plus bas, § 12.

[2] *Imteš* paraît être l'iphteal du verbe bien connu *mašu* « oublier, négliger ».

On lit aussi dans la grande inscription de Khorsabad, l. 92 : *zîrâti* 𒆠 *Ašur išpur*. Ces mots signifient « il adressa des injures contre l'Assyrie ». Le sens premier du verbe *zîru* est « détester, haïr ». Voir un passage des *Trans. Bibl. Soc.*, IV, 2, p. 274, où *tazîru* « tu détestes » est opposé à *tarâmu* « tu aimes ».

§ 11. Dans un excellent travail de lexicographie assyrienne[1], M. Amiaud a supposé que le mot *kispu* signifie « offrande ». Un passage d'Ašurbânabal (R. V, 4, l. 72 sq.) nous montre que le *kispu* est une offrande expiatoire et en particulier une libation. Ašurbânabal raconte qu'ayant saisi les meurtriers de son grand-père, il les fit égorger ; il s'exprime en ces termes : *eninna anaku ina kispišu niši šâtunu... aspun* « alors, moi, je tuai ces gens-là pour le *kispu* de mon grand-père ». Cette phrase indique clairement qu'en répandant le sang des meurtriers, Ašurbânabal faisait en quelque sorte une libation aux mânes de son grand-père.

§ 12. M. Amiaud a établi le sens du verbe *ramû* « habiter ». Au kal, ce verbe a aussi le sens causatif de « fixer, établir », et c'est ainsi qu'il faut sans doute le traduire dans l'expression *irmû šubatsun* « ils établirent leur habitation » citée par M. Amiaud. Le participe présent *râmû* revêt le sens métaphorique d'« inspirant » dans la locution fréquente *puluḫta râmû*

[1] *Journ. asiat.*, août-septembre 1881, p. 237.

« inspirant la crainte ». Ce qui prouve bien que *puluḫta* est le régime de *râmû*, c'est que nous trouvons R. IV, 24, n° 3, l. 45 : *puluḫtaka tarme* « tu as inspiré ta crainte ». Un dérivé de ce *ramû* est *nirmû* « base », synonyme d'*išdu* (R. II, 35, n° 3, l. 43).

Le sens primitif de *ramû* « habiter » me paraît être « délier, détacher, défaire » comme je vais l'établir dans le paragraphe suivant. C'est ainsi que l'arabe حلّ « délier (les ballots) » a fini par revêtir l'acception de s'établir quelque part.

§ 13. Le verbe *kasû* signifie en assyrien « attacher ». En voici plusieurs exemples : R. IV. 57, II, l. 40 : *aktasî* (ipht. du kal) *idiki ana arkiki* « j'ai attaché tes mains derrière ton dos » ; Haupt, *Sum. Texte*, p. 123, Rücks., l. 2 : *qatâa kasâ* (part. du kal) mes mains sont attachées ». C'est donc par « attacher, lier » qu'il convient de rendre les formes suivantes de ce verbe, *uktassî* (ipht. du pael) et *liksûšu* (précatif du kal), chez Lenormant, *E. A.*, III, 1, p. 94, 108 et 109. Le mot *kasîtu*, qui se rencontre à la page 163, l. 12 du même ouvrage dérive de *kasû;* l'expression *kasîti lirmû* signifie littéralement « que le nœud (du péché) se défasse ». Nous avons affaire ici au verbe *ramû* cité plus haut, mais pris dans l'acception primitive de « se défaire, se détacher, se détraquer, s'écrouler ». Comparez d'abord avec *kasîti lirmû* la phrase analogue de R, IV, 58, 1, l. 31 : *ṣabta lâ umašširu kasâ lâ urammû* (pael de *ramû*) « celui qui n'a pas lâché un prisonnier, celui qui n'a pas détaché un homme

lié ». Du kal nous avons d'autres exemples; Lay., 33, l. 15 : *irmû riksušu* « son lien s'était défait = il s'était écroulé »; Senn., éd. Smith-Sayce, p. 152, *išdaša irmâ* « sa base s'était détraquée ».

Pour en revenir à *kasû*, citons encore la phrase *ana ṣabti ṣabatsu ana kasî kusîšu* (impér. du kal) *iqbû* « celui qui a dit au sujet d'un prisonnier « prends-le » et au sujet d'un homme attaché « attache-le » (R. IV, 58, I, l. 33); ailleurs nous lisons *kasâ uššuru*..... *ittika ibâšî* « c'est à toi qu'il revient de délivrer celui qui est lié », mot à mot « le délivrer du lié est avec toi » (R. IV, 17, obv., l. 37). L'idéogramme de *kasâ*, participe du kal, est ici KU-LAL; celui du verbe est .

§ 14. Il est un mot assyrien d'un emploi fréquent dont le sens est resté obscur. Je veux parler de *tertu*, qui fait au pluriel *tereti*. Je crois que *tertu* signifie « envoi, message », et de là « provision, nouvelle, information ». Nous le connaissons d'abord par un glossaire (R. II, 27, n° 2, obv., l. 44-47) :

QIN *ter-tu*
RAM ou AK *tertu ša ṭe-mi*
HAR BAT *tertu ša ḫa-še-e*
PA[1] SU *tertu ša šip-ri.*

L'idéogramme QIN étant celui de *šapâru* « com-

[1] Entre PA et SU est inscrite la glose *tertu*. On ne soutiendra pas je l'espère, que ce soit de l'accadien ou du sumérien.

mander, envoyer un message », il s'en suit que *tertu* veut dire primitivement « envoi », sens que corroborent les deux expressions *tertu ša ṭemi* et *tertu ša šipri*. La ligne 3 nous montre que *tertu* a aussi quelque chose à faire avec les intestins. Du sens d'« envoi », *tertu* a pu passer très naturellement à celui de « provision » et de « nouvelle, information ». Nous avons d'abord R. IV, 67, l. 54 : *sakikiya išḫuṭ* BAR-BAR *u teritiya* HAL *utašši* « Le BAR-BAR a ôté mon écuelle[1], le HAL a enlevé ma provende ». En ce sens, il a pour idéogramme le signe RAM précédé de la formative [illegible], qui doit se lire A comme l'a établi M. Haupt. R. II, pl. 62, 1 obv., l. 1 et suiv., nous rencontrons un long article qui nous donne un grand nombre d'idéogrammes tous expliqués par *tertu*. A la ligne 17, on remarque de nouveau l'idéogramme PA-SU avec la glose *tertu*, écrite cette fois *ter-tar* (ce qui est à lire *ter-ta*, en laissant tomber l'*r* final de *tar*). A la ligne 22, A-RAM-MA (ou A-AK-KA) est expliqué par *tertu kabittu* « nombreuses provisions ». A la ligne suivante, on a la racine même de *tertu*, à savoir *'arû*. Ce *'arû* me paraît être l'infinitif pael du verbe *arû* « aller », au pael « porter, transporter », dont j'ai parlé aux paragraphes 37, 63 et 77 de mes *Notes*. Et précisément, à côté de *tertu*[2] nous pouvons signaler une autre forme *urtu*, sans le *t* formatif.

[1] *Sakik*, ailleurs *šakik*, désigne une écuelle ou un plat. Cf. R. IV, 58, II, l. 13 : *ina šakik marṣi ša ikul* « celui qui a mangé dans le *šakik* d'un malade ».

[2] La forme primitive de *tertu* est *'ta'riyatu*.

Voir R. V, 20, 1, obv., l. 20-21, où *urtu*, écrit *u-ur-tu*, vient immédiatement à la suite de *te-er-tu*. Dans les textes historiques on peut citer l'emploi de notre *urtu*, pris au sens d'« envoi, chargement, provision ». R. I, 44, l. 69-70, on lit *urtu gušure erni rabûti kirib Hamani iqšiṭû ana Ninâ išâṭûni* « ils expédièrent[1] à Ninive une provision de grandes poutres de cèdre qu'ils avaient coupées sur le mont Amanus. »

Voici maintenant les endroits où *tertu* et *urtu* me paraissent signifier « message, nouvelle, information ». R. IV, 15 obv., l. 48 : *ša limnûti sibittišunu mala ana panika iširu urtašu liddinka* « qu'il te donne des informations sur tout ce qui s'est présenté à toi de la part des sept divinités malfaisantes ». J'interprète aussi *terêti* par « nouvelles » dans l'hymne à Ištar (Delitzsch, *Ass. Lesest.*, p. 73) : *ana abiya Sin šutabul terêti azzaz* « je me tiens (je suis là) pour apporter les nouvelles (litt. les messages) à mon père Sin ». La déesse Ištar était donc la messagère des cieux, l'Iris de l'Olympe assyro-babylonien. On peut enfin voir les tablettes de la création (*Ass. Lesest.*, p. 81, l. 19-20) : *rikis parṣiya kališunu libil-ma gimri teritiya šu littabbal* « qu'il porte l'ensemble de mes ordres et qu'il m'apporte toutes mes informations ». Il est vrai qu'ici on pourrait prendre *terit* au sens premier de « message », et faire de la phrase *gimri teritiya šu littabbal* une répétition en d'autres termes de *rikis parṣiya kališunu libil*.

[1] Sur *šâṭu*, voir Amiaud, *loc. cit.*

§ 15. Au paragraphe 33 de mes *Notes*, j'ai admis que le mot *šuparšâk* (qu'on peut lire aussi *šuparšâk*) était composé de *šupar* et de *šâk* « officier ». Un passage d'Ašurbânabal confirme cette étymologie, car on y rencontre l'orthographe *šu-par* *šak* (R. V, pl. II, l. 15), laquelle établit nettement l'indépendance du mot *šak*, dont la vraie prononciation doit être *šâq*, car il dérive de la racine *šaqû* « porter ». Quant à *šupar* ou *šupur*, il semble qu'on puisse le traduire par « chef », car dans la grande inscription de Nabuk., col. II, l. 60, les dieux sont appelés *šupar* ou *šupur* des cieux et de la terre.

§ 16. On traduit généralement *imtu*, idéogramme, par « venin, philtre ». *Imtu* a en effet ces deux significations; mais le sens primitif en est « salive[1] ». Ce qui le prouve c'est que chez Lenormant, *E. A.*, III, 1, 57, dans une énumération des parties de la tête, *imtu* vient à la suite de *šaptu* « lèvre ». Au surplus, l'idéogramme même d'*imtu*, est composé de deux caractères qui signifient « liquide de la bouche ». Un synonyme d'*imtu* est le mot *tê* (cf. l'arabe تيع) qui exprime également l'idéogramme, R. IV, 22, 1, rev., l. 13, dans la phrase *ina têka elli ullil* « purifie (ces eaux) avec ta salive pure ». La salive jouait un grand rôle dans les sortilèges. Le philtre était sans doute un breuvage dans

[1] *Imtu* désigne encore d'autres sécrétions. Ainsi *imat marti* est la bile.

lequel crachait le sorcier. L'idéogramme même des sorciers se compose de celui de la salive auquel vient s'ajouter l'élément ZU.

§ 17. Le signe a encore la valeur *bur* dans le mot , qui doit se lire *sub-bur-ti* et qui signifie « fossé », comme le prouvent trois passages de R. IV (Voir pl. X, rev., l. 38; pl. XVI, 2 obv., l. 22 et pl. LVII, iv, l. 9). C'est le second de ces passages qui nous fournit la valeur *bur* du signe . Effectivement, nous y trouvons transcrivant le prétendu accadien ou sumérien SU-BUR-RA, qui n'est pas autre chose que le thème de *suburtu*, dans lequel nous voyons l'arabe ثبرة « terrain renfoncé, creux en terre ». Dans le premier des passages cités, l'idéogramme de *suburtu* est IM-RI-A, ce qui semble indiquer pour IM une lecture SUBUR.

§ 18. Le signe doit se lire *ba* ou *bar*, R. IV, 14, n° 1, rev., l. 3, car le mot KU- -RA est transcrit par le démotique *ku-ba-ra*. Ce mot signifie « étoffe » dans le passage en question.

§ 19. M. Amiaud a démontré que le mot *ṣirrit* signifie « rènes, guides ». Je trouve une nouvelle preuve du sens de ce mot dans le curieux texte de R. IV, 18, n° 2, rev., l. 34-35, qui nous fait connaître de plus un nouveau verbe *kâla* « tenir » (hébreu

כול) exprimant l'idéogramme DIB-BA « **tenir, saisir** ». Voici le passage : ***ṣirrit nišî likîl ana umê dâ*[*-râti*]** « Qu'il tienne les rènes des hommes (du gouvernement) pendant de longs jours ». L'idéogramme de *ṣirrit* est [illegible]. On remarquera qu'il est suivi du signe du duel..

QUELQUES NOTIONS

SUR

LES INSCRIPTIONS EN VIEUX KHMÈR,

PAR M. AYMONIER.

(SUITE ET FIN[1].)

GALERIE SUD-OUEST.

La plus importante au point de vue archéologique, cette galerie pourrait être appelée *galerie des princes* ou *galerie historique*.

Depuis longtemps, je savais que certaines inscriptions d'Angkor Vat mentionnaient divers Varman, et je me berçais de l'espoir de découvrir, à la première visite que je devais faire au monument pour en estamper les documents épigraphiques, la représentation des rois du Cambodge jusqu'à l'époque de l'érection du temple. Si mon espoir fut déçu je m'empresse d'ajouter que la réalité offre néanmoins un intérêt considérable. On en jugera.

Examinons cette galerie en partant de l'Ouest : le point de départ est rationnel, quoique presque toutes les figures des bas-reliefs soient tournées face à l'Est, présentant la droite au spectateur.

[1] Voir le numéro d'avril-mai-juin 1883, pages 441-505.

Le premier tableau, long de 15 mètres environ, est divisé en deux plans, dont les sujets, quoique distincts, paraissent connexes.

Au premier plan, ou plan inférieur, défilent des cortèges de reines et de princesses coiffées de diadèmes à triple pointe : elles ont le buste nu, comme toutes les femmes sculptées sur le temple, et les hommes mêmes quand ils ne sont pas équipés en guerre. Cinq reines, placées en avant, sont portées sur des palanquins surmontés de dais magnifiques. Suivent cinq princesses de rang inférieur, traînées à bras d'hommes sur de légers chars à grandes roues. Si ces princesses étaient à l'intérieur, elles seraient cachées complètement par une toiture, rideau de cuir ou de drap qui retombe sur le char des deux côtés : l'artiste a tourné la difficulté en les plaçant sur le bord antérieur du véhicule. Toutes ces princesses, entourées d'une suite nombreuse, cueillent des fruits en passant sous les arbres, reçoivent des présents, font des cadeaux aux enfants. Leurs suivantes portent les parasols, les éventails, les corbeilles de fruits. Au-dessus, les arbres de la forêt abritent des cerfs, portent des oiseaux et recouvrent les pentes de la montagne, en remplissant l'intervalle qui sépare les deux plans du tableau.

Au plan supérieur, on aperçoit tout d'abord une nombreuse garde royale : lanciers et archers, portant des coiffures variées, sous les armes et assis, c'est-à-dire dans la tenue et l'attitude qui conviennent à une audience royale solennelle. Après les archers,

le groupe des Brahmanes, plus vêtus, ou, pour parler plus exactement, moins nus qu'à l'ordinaire, ayant sans doute endossé un pagne d'apparat plus large que l'étroite bande d'étoffe qui cache à peine leur nudité dans la scène du défilé, où nous les retrouverons. Ces prêtres ont de gros pendants piriformes suspendus aux oreilles, tandis que les princes et les guerriers ont les oreilles sans ornement, quoique largement percées. Leur longue chevelure, formant un haut chignon (la *jaṭā*), est prise sous un bonnet d'étoffe à fleurs. Chez plusieurs la *jaṭā* est simplement tressée, relevée, sans coiffure. Presque tous sont assis en signe de respect, redressant toutefois fièrement la tête, ainsi qu'il convient à des personnages ayant conscience de leurs mérites et de leur sainteté. Trois sont debout, le chef se retournant face en arrière, le bras droit étendu, donnant des ordres que reçoivent les deux autres, porteurs de plateaux chargés de fruits.

1re *Inscription.*

Taṅvāy Kamrateṅ añ Paṇḍita[1].

« Présents des seigneurs et maîtres, les Pandits (ou du seigneur, etc.). »

Cette inscription, tracée sous le bras horizontalement étendu du chef des Brahmanes, au-dessus d'un amas de fleurs et de feuillage, nous apprend

[1] *Taṅvāy*, actuellement « présent, hommage », dérivé de *thvāy* « offrir (au roi, aux prêtres, à une divinité) ».

que ce grand-prêtre fait porter les deux plateaux de fruits au roi, assis quelques pas plus loin.

2e Inscription.

Saṃtac Vraḥ Pāda Kamrateṅ añ Parama Vishṇuloka nā stac nau Vnaṃ Çivapāda pi pañcuḥ vala[1].

« Le Seigneur, les pieds sacrés, seigneur et maître *Parama Vishṇuloka*, Sa Majesté sur le mont Çivapāda (donnant des ordres) pour le rassemblement des troupes. »

La figure que désigne cette inscription, tracée au-dessus de nombreux parasols, est bien conservée[2]. Coiffé du *mukuṭa*, c'est-à-dire du diadème à sommet pointu très finement sculpté, principal insigne de la dignité royale, portant de gros ornements suspendus à ses oreilles, le buste nu décoré d'un riche et large collier et d'un double baudrier, à chaque bras deux bracelets, l'un au poignet, l'autre au-dessous de l'épaule, un poignard passé à une superbe ceinture, un large anneau à chaque jarret, le roi[3] est assis à

[1] *Saṃtac*, qui apparaît ici pour la première fois, est encore usité dans les titres du roi et aussi de quelques grands mandarins. Ce titre paraît être un dérivé plus moderne de *stac* « roi ». La particule *nā* commençant une phrase, une période, peut être traduite « alors, lorsque ». Le participe présent placé entre parenthèses dans la traduction indique cette nuance. *Nau* « demeurer, séjourner ». *Pi* « pour, dans le but de », encore conservé dans l'expression *tæm pi*, même sens. *Pañcuḥ*, causatif de *cuḥ* « descendre », signifie « subjuguer, réduire, ordonner, disposer, rassembler ».

[2] Les gens du pays ont l'habitude de la recouvrir d'une feuille de mauvais papier d'or chinois.

[3] Les lettres de M. Aymonier annoncent l'envoi d'une inscrip-

l'orientale sur un trône recouvert d'un beau tapis. Sa pose est pleine d'aisance : le coude droit appuyé sur un coussin, la main tenant un sachet[1] en forme de lézard à petites pattes; le bras gauche étendu pour joindre le geste aux ordres donnés aux personnages des inscriptions suivantes. La main gauche porte un objet, sachet ou mouchoir, caché en partie.

Parama Vishṇuloka, entouré de ses serviteurs, est abrité sous quatorze parasols, rafraîchi par cinq grands éventails oblongs à long manche et par quatre chasse-mouches de poils en forme de queue de vache. Deux autres larges insignes, plats, évasés, paraissent faits de queues de paon.

3e *Inscription.*

Vraḥ Kamrateṅ añ çrī Vīra Siṅha Varmma.

Ce seigneur, de même que les suivants, a la tête et le buste nus, et ne porte pas d'ornements à ses oreilles, largement percées. Vu de profil, à genoux devant le roi, il présente des deux mains un objet: rouleau, tablette ou registre.

3e *Inscription* bis [2].

Kamrateṅ añ ta mūla çrī Varddha.

tion en khmèr, qui doit justifier, par toute une liste de noms analogues, l'application à un roi *ancien* du Cambodge de l'appellation, étrange à première vue, de Parama Vishṇuloka. A. B.

[1] Du moins je le suppose. Dans les cieux de la galerie sud-est, beaucoup de bienheureux, rois ou reines, ont à la main un sachet de ce genre, probablement parfumé.

[2] Ainsi désignée parce qu'elle est placée avec la précédente entre

Celui-ci est vu de face, la tête tournée vers le roi, la main droite sur le cœur pour indiquer l'obéissance aux ordres qu'il reçoit. Il a pour ornement un simple collier au cou.

4e Inscription.

Kamrateṅ añ Dhanañjaya.

Ce seigneur a la main droite sur la poitrine et la main gauche sur la cuisse.

Dhanañjaya et *ta mūla çrī Varddha* sont les seuls seigneurs assis sur un épais tapis, distinction qui indique certainement les deux principaux personnages de la cour, les deux premiers ministres.

5e Inscription.

Vraḥ Kamrateṅ añ guṇa dosha ta pvana.

La main droite sur le cœur, celui-ci est assis, légèrement incliné, s'appuyant de la main gauche sur le sol.

Il est suivi de trois autres personnages dans la même attitude, dans la même tenue que les précédents, c'est-à-dire recevant des ordres, sans armes, ni ornements[1]. Au delà, six chefs en armes, avec

les deux princes. Plusieurs de ces figures de seigneurs sont gâtées par une couche de laque et de vermillon.

[1] Ainsi donc, à l'audience royale, figurent quatre seigneurs distingués par leurs titres, titres personnels, il est vrai, et ne se rapportant pas à leurs fonctions, n'indiquant pas de hiérarchie, sauf toutefois *ta mūla* et *ta pvana*, expressions qui doivent être écrites en deux mots, à mon avis : *ta mūla* « le principal, le premier »; *ta pvana* (ou plus correctement *pvan*, ancienne forme de *pūan* « quatre,

casques, boucliers, cuirasses, font l'añjali de l'arrivée, ou plutôt sans doute du départ. Ce sont des cavaliers du défilé qui suit cette scène.

Plus loin, les princes que nous allons passer en revue sur leurs éléphants de guerre, se retirent et descendent la montagne, dans la tenue du défilé, c'est-à-dire tête nue, armés de phgāk, de lances, de sabres, de cuirasses, de boucliers.

Au pied de la montagne finit ce premier tableau qui représente le roi à une audience solennelle sur la colline, donnant des ordres à ses ministres, à ses vassaux : pendant ce temps, le harem royal, qui prend sa part de la joie publique, sort et se divertit dans les bois.

6[e] *Inscription.*

Vraḥ Kamrateṅ añ çrī Jayendra Varmma Ldau[1].

Ce prince que l'on rencontre le premier est, en réalité, le dernier du défilé, où toutes les figures, avons-nous dit, sont tournées vers l'Est.

Debout, le pied gauche sur la selle de guerre, le droit sur la croupe de l'éléphant[2], de sa main droite il tient une pique appuyée à l'épaule, le fer en avant; son bras gauche étendu présente au spectateur la

quatrième») «le quatrième». Les ministres du Cambodge actuel ont les titres suivants : *Vāṅ*, *Yomarāja* (pour *Yamarāja*), *Kralahom* et *Cakrī*.

[1] Je ne vois pas la signification de ce mot *ldau*.

[2] Tous ces princes à éléphant ont le pied droit à cette même place. Un tapis fixé à la selle descend sur la croupe, et, sur ce tapis, une sorte de rebord retient le pied du cavalier.

face intérieure de son bouclier. Comme la plupart des autres princes, il porte l'épaisse cuirasse des lanciers, au bord inférieur coupé droit, en pourpoint. L'armure des archers, que portent quelques-uns des princes, coupée obliquement, est un peu plus longue sur le dos; cette armure légère, collée sur le corps, laisse le cou à découvert, tandis que l'épaisse cuirasse a, sur l'épaule gauche, un rebord élevé destiné à couvrir le cou, et où sont attachés deux poignards fixés verticalement. Des brassards qui forment corps avec la cuirasse descendent à demi-distance du coude et de l'épaule. Ce Varman a dix parasols et deux oriflammes : j'appelle ainsi de longues et étroites bandes d'étoffe repliées en deux autour d'une hampe, les bords réunis découpés en dents de loup. Les guerriers qui l'accompagnent paraissent encore marquer le pas, alors que tous les autres ont pris une allure très allongée; ils sont coiffés de casques à têtes de dragon, de griffon et autres animaux fantastiques. Quatre cavaliers le précèdent.

7[e] *Inscription.*

Vraḥ Kamrateṅ añ çrī Vīrendrādhipati Varmma chok vakula[1].

Debout, portant de la main droite le phgāk appuyé à l'épaule, ce prince tient de la main gauche

[1] *Chok* n'a de ressemblance qu'avec le mot actuel *chak* « tirer, arracher violemment ». Les deux mots peuvent être identiques en vertu des lois de transformation de la prononciation que nous avons indiquées précédemment. *Vakula* pour *bakula*, nom d'arbre en sanscrit.

une double corde à glands formant poignée. Fixée à l'avant de la selle, cette corde aide le guerrier à se maintenir sur l'éléphant. Ombragé par neuf parasols, il porte la lourde cuirasse avec le rebord élevé et les deux poignards à l'épaule gauche. En avant sont trois cavaliers.

8ᵉ *Inscription.*

Anak sañjak kalās pryak ti hau Vraḥ Kamrateṅ añ çrī Vīrāyudha Varmma[1].

« Le sañjak kalās pryak qui est appelé (qui porte les titres de) Vraḥ, etc. »

Les jambes fendues, cambré dans une position de combat un peu théâtrale, ce prince tient à la main droite des flèches levées le fer en l'air, et à la main gauche l'arc bandé. Son carquois est fixé debout à l'avant de la selle de l'éléphant. Le cornac brandit la lance à crocs qui sert à la fois d'arme et d'aiguillon; son bras gauche tient le bouclier levé. Ce Varman a six parasols, deux éventails à long manche, et, comme enseigne, une statuette de Garuḍa au sommet d'une longue hampe. En avant sont deux cavaliers, puis trois autres abrités par trois parasols.

[1] *Anak*, de même qu'aujourd'hui, était donc jadis employé dans deux acceptions différentes : 1° « un tel » pour désigner telle ou telle personne : la galerie historique nous offre des exemples de cet emploi; 2° « celui, ceux, quiconque » (galerie des vies futures). *Sañ jak* est un mot nouveau dans les inscriptions : il n'est pas resté dans la langue. *Ti* représente souvent le relatif « qui, que ». *Hau* « appeler », évidemment pris ici passivement, n'est guère employé aujourd'hui que dans le sens actif.

9e *Inscription.*

Anak sañjak pat gnaṅ ti hau Vraḥ Kamrateṅ añ çrī Jayāyudha Varmma.

Debout, armé du phgāk, son carquois dressé à l'avant de la selle, ce prince, entouré de huit parasols, a pour enseigne la statuette de Hanumant. Ses guerriers ont des cornes d'antilope à leurs casques. En avant sont trois cavaliers, tête nue.

10e *Inscription.*

Vraḥ Kamrateṅ añ çrī Mahīpatīndra Varmma Canlattai[1].

Ce prince, armé du phgāk, équipé comme les précédents, est entouré de six parasols et de deux chasse-mouches en plumes. Il a aussi une enseigne : Hanumant brandissant sa massue. Ses guerriers sont, en général, coiffés de casques dont la pointe est recourbée en arrière : d'autres sont ornés de têtes de griffons.

11e *Inscription.*

Anak sañjak Vidyāgrāma ti hau Vraḥ Kamrateṅ añ çrī Raṇa Vīra Varmma.

Celui-ci est représenté de profil, un peu renversé en arrière, ayant à la main droite une pique appuyée sur l'épaule, le fer en avant, le bras gauche armé du bouclier levé. Outre les deux coutelas de l'épaule gauche, un troisième poignard est passé à sa ceinture. Six parasols ombragent ce Varman dont

[1] Aujourd'hui *canlāttai* «cactus épineux commun».

l'enseigne est un Garuḍa. En avant sont six cavaliers, trois par trois. abrités par six parasols.

12ᵉ *Inscription.*

Anak sañjak Vīra Jaya ti hau Vraḥ Kamrateṅ añ çrī Rāja Siṅha Varmma.

Ce prince est représenté de face, la tête tournée de trois quarts en arrière, à moitié assis sur la jambe gauche repliée sur la selle. Son phgāk tenu de la main droite passe derrière la nuque, et, grâce à la courbure du manche, la lame est en avant de l'épaule gauche. Un troisième poignard est fixé verticalement sur son épaisse cuirasse, au milieu de la poitrine. Treize parasols font un toit sur sa tête. En avant trois cavaliers ont cinq parasols et deux oriflammes.

13ᵉ *Inscription.*

Anak sañjak aso Vṅya phlāñ ti hau Vraḥ Kamrateṅ añ çrī Vīrendrādhipati Varmma.

La main droite armée du phgāk, la main gauche aux cordes de la selle, un poignard à la ceinture, ce prince a neuf parasols et deux oriflammes. En avant deux cavaliers brandissent des glaives; deux autres tiennent la pique, le fer en avant. Six parasols ombragent ces quatre cavaliers.

14ᵉ *Inscription.*

Anak sañjak anak ciḥ ti hau Vraḥ Kamrateṅ añ çrī Narapatīndra Varmma.

Fendu, cambré dans la position de combat, l'arc

à la main gauche, la main droite brandissant des flèches, deux poignards à la ceinture, ce prince porte l'armure légère des archers. Son carquois est fixé verticalement à l'avant de la selle. Le cornac fait tordre à droite la tête de l'éléphant qui présente ainsi la joue gauche. Deux oriflammes et dix parasols sont les insignes de ce Varman. Ses guerriers ont leurs casques ornés de hautes plaques ou cornettes. En avant sont quatre cavaliers, deux par deux, avec six parasols.

15ᵉ *Inscription.*

Anak sañjak vni satra ti hau Vraḥ Kamrateṅ añ çrī Çūrādhipati Varmma.

Fendu dans la position de combat, celui-ci brandit horizontalement sa pique comme s'il allait la lancer en avant. Avec les deux poignards de l'épaule, il en a deux autres fixés verticalement à la cuirasse au milieu de la poitrine.

Entouré de huit parasols et de trois oriflammes, ce prince a pour enseigne un Hanumant gambadant, le pied gauche en l'air, les deux mains au-dessus de la tête[1]. En avant deux cavaliers brandissent des glaives et ont pour insignes trois parasols.

16ᵉ *Inscription.*

Kamrateṅ añ Dhanañjaya[2].

[1] C'est l'attitude que donnent les Cambodgiens à Hanumant transportant la montagne.

[2] Cette inscription a été tracée en double entre les jambes de ce seigneur : mais le double inférieur est très ruiné.

Ce prince, que nous avons déjà vu à l'audience royale, suit ici immédiatement son souverain. Armé du phgăk, un poignard à la ceinture, il se maintient de la main gauche aux cordes de la selle. Dhanañjaya, le roi et le prince qui vient ensuite (*Insc.* n° 19) présentent deux particularités communes. La cage, ou plutôt les bras latéraux de leur selle, sont plats au lieu d'être cintrés; outre la ceinture ordinaire qui recouvre le pagne avec deux longs bouts flottant derrière, ces trois personnages ont une ceinture d'apparat et deux autres basques ou bouts flottants, dont l'un est ramené sur la cuisse gauche, sans doute pour que le spectateur n'ait pas à s'y méprendre. On peut supposer, sans trop de hardiesse, que le roi est ici accompagné de ses deux principaux ministres. L'absence du qualificatif *Vraḥ* semble indiquer que Dhanañjaya n'était pas de race royale [1]. Trois oriflammes, dix parasols et la statuette de Hanumant gambadant, sont les insignes de sa dignité.

17ᵉ *Inscription.*

Vraḥ pāda Kamrateṅ añ Parama Vishṇuloka.

« Les pieds sacrés, le seigneur et maître *Parama Vishṇuloka,* » est ici debout, le pied gauche sur la cage, l'autre sur la croupe de l'éléphant royal. Le

[1] Aujourd'hui les khmèrs dont l'origine royale est avérée, mais dont la parenté avec le souverain est trop éloignée pour être revendiquée à un point de vue quelconque, sont distingués par ce titre de *Braḥ.* A part cela, pauvres hères de condition absolument commune !

corps face au spectateur pour mieux laisser voir la splendeur des ornements, la main droite armée du phgăk[1] appuyé à l'épaule, la gauche tenant les courroies de la selle, la tête tournée de trois quarts en arrière, le roi est représenté dans une attitude pleine de noblesse et de dignité. Il a deux coutelas à l'épaule et un autre à la ceinture : un quatrième est fixé verticalement sur la poitrine, au milieu de l'épaisse cuirasse, à l'endroit où se croisent les deux baudriers. Le *mukuṭa* «diadème», les bracelets, les anneaux des pieds, la ceinture, les ornements de la cuirasse, les pans ou basques des vêtements, le tapis placé sur le dos de la monture royale, le diadème énorme qui coiffe l'animal[2], tout est finement ciselé. Les bras de la selle sont plats comme pour les deux princes voisins, mais distingués par un double étage. Quinze parasols, cinq éventails à long manche, de formes différentes, oblongs ou en feuille de lotus, quatre chasse-mouches en poils, deux chasse-mouches en plumes, et quatre oriflammes entourent le souverain, qui est précédé d'une enseigne remarquable : Vishṇu sur Garuḍa. Le dieu et l'oiseau qui

[1] Fait remarquable qui montre en quelle estime cette arme était tenue. Aujourd'hui, l'arme royale par excellence, celle qui correspondrait au sceptre des souverains occidentaux, est un large glaive appelé *braḥ khăn*, dont la garde est confiée aux *Păgo*, caste qui descend des anciens brahmanes. Selon la tradition que j'ai recueillie de la bouche du roi actuel, le *braḥ khăn* aurait été légué à ses successeurs par *Braḥ Ketu Mālā*, le roi fondateur d'Angkor Vat.

[2] Les montures des autres personnages ont sur la tête un tapis diversement brodé.

lui sert de monture, posés sur un pied, les mains et l'autre pied levés, regardent en avant d'un air menaçant. Les lanciers de la garde royale sont armés d'une pique plus longue que celle des autres guerriers[1].

18e *Inscription.*

En avant du roi, cinq cavaliers brandissent leurs piques sous sept parasols. Entre les têtes des chevaux et ces parasols sont gravés quelques traits sans forme bien déterminée. Avec de la bonne volonté, on pourrait lire « 10 10 », mais il est plus probable que ces caractères mal tracés sont modernes et insignifiants.

19e *Inscription.*

Kamrateṅ añ ta mūla çrī Varddhana[2].

[1] Le souverain est au centre de la galerie. J'ai compté 69 pas d'un côté, 70 de l'autre. Cette figure et les suivantes (inscriptions nos 17, 19, 19 *bis*) sont les plus exposées à une dégradation rapide. A chaque averse, la pluie pénètre par les interstices de la toiture en ruine et couvre les bas-reliefs; la mousse pousse sur la pierre humide et la désagrège. Les traits du roi ne sont plus d'une grande netteté.

[2] L'inscription est entièrement dégradée; je n'avais reconnu sur la pierre que le caractère final *na*, et je m'appuyais sur les particularités communes à ce seigneur et à Dhanañjaya pour supposer qu'il était très probablement le même que celui de l'inscription n° 3 *bis*, c'est-à-dire *çrī Varddha*, dont le nom pouvait être écrit ici *çrī Varddhana*. En dernier lieu, un estampage fait soigneusement sur papier fin, et lu sous un jour convenable, a confirmé ma supposition en me permettant de lire presque tous les caractères de l'inscription telle qu'elle est restituée ici. J'envoie cet estampage en France.

Le prince a la main droite au manche d'un poignard passé à la ceinture; de la main gauche, il se tient aux courroies de la selle. Nous connaissons les particularités de la selle aux bords plats et de la ceinture d'apparat, communes au roi, à Dhanañjaya et à ce personnage. Il est entouré de huit parasols, de cinq oriflammes, d'un éventail en forme de feuille de lotus, et d'une enseigne : Hanumant armé de la massue. En avant, sous six parasols, sont quatre cavaliers armés du phgāk.

19e *Inscription* bis[1].

Le prince tient une pique. Son bouclier, vu de profil, est appuyé sur le genou gauche. Les insignes de sa dignité sont douze parasols, deux oriflammes et une enseigne : la statuette de Hanumant armé de la massue. En avant, sous six parasols et deux oriflammes, sont deux cavaliers armés de piques, et deux autres armés de phgāk.

20e *Inscription.*

Anak sañjak asolṅgis ti hau Vraḥ Kamrateṅ añ çrī Rājendra Varmma.

Huit parasols et trois oriflammes ornent le cortège de ce prince, représenté à moitié assis, la jambe

[1] Ici, aucune trace d'inscription. Mais il a pu en exister une autrefois : la pierre est désagrégée dans les creux. Ayant tout d'abord numéroté les inscriptions, j'ai dû ensuite, en étudiant la galerie elle-même, donner un numéro bis à ce prince, qui ne pouvait être passé sous silence.

gauche repliée sur la selle, la main gauche sur la cuisse. La main droite tient un glaive appuyé sur l'épaule. Particularité à noter : les bords de la selle sont plats. En avant sont quatre cavaliers sous six parasols.

21ᵉ *Inscription.*

Rājahota.

Le « sacrificateur royal » est porté par ses confrères dans un hamac, véhicule très simple, recouvert d'une petite toiture rayée transversalement, en cuir ou même en bois ou en bambou travaillé. Il tient à la main un objet difficile à déterminer, plat, court, large et recourbé, peut-être le couteau du sacrifice. Probablement c'est ce même personnage que nous avons vu donnant des ordres (1ʳᵉ inscription), quoique le prêtre porté en hamac paraisse plus âgé. Ses bras sont ornés de quatre minces bracelets de grains enfilés, et sa coiffure est plus simple que celle de ses confrères. Un double baudrier orne la poitrine de ces brahmanes, dont le vêtement très primitif se compose uniquement d'un pagne étroit et écourté. J'oubliais leur bonnet. Sur leur allure plus que décidée, gaillarde, fanfaronne même, s'est exercé le ciseau des artistes, avec un grain d'ironie qui fait honneur à leur talent, surtout si l'on compare ces figures à celles des princes, des guerriers, et d'une troisième catégorie de personnages dont il sera question à propos de l'inscription suivante. L'un des brahmanes porteurs, déplaçant le bras du hamac sur son épaule endo-

lorie, fait face au spectateur avec une grimace comique et naturelle. Ceux qui sont au premier rang agitent des sonnettes. Tous portent de gros pendants d'oreille, comme le roi, tandis que les autres personnages ont les oreilles percées, mais sans ornements[1]. Treize éventails plats et trois oriflammes décorent le cortège des sacrificateurs royaux.

22e *Inscription.*

Vraḥ vleṅ.

Le « feu sacré » est porté dans une arche élégante par une corporation spéciale[2], dont les membres, vêtus du pagne à pans, ont les cheveux coupés en brosse, les longues oreilles percées sans pendants, et au cou des colliers, simples anneaux de métal. Les nombreux porteurs sont précédés de trompettes, de tambours[3], de sonneurs de conques, d'une

[1] Le fait est intéressant et peut servir à appuyer ce que M. Aymonier dira plus loin du caractère religieux de la cérémonie. Les inscriptions mêmes du Cambodge nous apprendraient au besoin qu'il était défendu d'entrer dans les lieux consacrés avec des parures et particulièrement avec des pendants d'oreille. L'interdiction est formellement prononcée par exemple dans les inscriptions digraphiques de Yaçovarman (Voir *Journal asiatique*, août-septembre 1882, p. 170), avec certaines exceptions, dont l'une en faveur du roi. Mais cet usage n'est pas d'origine cambodgienne; il appartient à l'Inde propre, et, pour n'en citer qu'un témoignage bien connu le premier acte de Çakuntalā y fait allusion : là d'ailleurs, c'est le roi lui-même qui se dépouille de ses parures pour entrer dans l'ermitage. A. B.

[2] Peut-être les *si* que nous avons vus employés au service des temples.

[3] Cet instrument est cylindrique et existe encore aujourd'hui. On frappe sur la peau avec le poing et avec des maillets.

énorme cymbale sur laquelle frappe à grands coups le cymbalier armé de deux maillets, de deux pitres aux danses grotesques, et des porteurs d'oriflammes qui jonglent avec ces insignes. Dix parasols, trois chasse-mouches en poils, quatre éventails de formes diverses symétriquement placés, Hanumant pour enseigne, et sept oriflammes décorent le curieux cortège du feu sacré. En avant recommence le défilé des guerriers. Trois cavaliers armés de glaives, suivis d'archers, sont abrités par sept parasols.

23e *Inscription.*

Anak sañjak Travāṅ svāy ti hau Vraḥ Kamrateṅ aṅ çrī Pṛithivīnarendra[1].

Ce prince, équipé comme la plupart des autres, porteur de la cuirasse épaisse et armé d'une pique, a six parasols pour insignes. En avant, trois cavaliers armés de sabres sont abrités par six parasols.

24e *Inscription.*

Anak sañjak Kavīçvara ti hau Vraḥ Kamrateṅ aṅ mahā senā pati çrī Vīrendra Varmma.

Ce prince a la main droite au poignard de la ceinture; la main gauche tient les cordes de la selle. Outre les deux coutelas de l'épaule gauche, il a encore un quatrième poignard, fixé verticalement au milieu de la poitrine. Son arc et son carquois sont attachés par une corde et fixés verticalement à l'a-

[1] *Travāṅ svāy* « mare aux manguiers ».

vant de la selle. Le cornac pique l'éléphant. Sept parasols, un éventail en forme de feuille de lotus, et deux oriflammes sont les insignes de ce prince. La coiffure de ses lanciers est ornée de hautes cornettes. En avant, abrités sous cinq parasols, trois cavaliers sont armés de glaives et de poignards suspendus horizontalement aux anneaux de métal qui leur servent de colliers.

25e *Inscription.*

Vraḥ Kamrateṅ añ çrī... Varmma[1].

Cambré dans une attitude de combat, protégé par un bouclier vu de profil, ce prince brandit sa pique, prêt à la lancer. Très modestement paré, il porte l'armure légère des archers. A son cou, une sorte de pendeloque en forme de boule est suspendue à un collier, simple anneau de métal. Il appartient à la catégorie des chefs ayant les honneurs d'une enseigne : cette enseigne est un Hanumant gambadant. Deux oriflammes et sept parasols sont les autres insignes de sa dignité. En avant, trois cavaliers, décorés de cinq parasols, sont armés de glaives ou de lances à flammes. Leurs coiffures curieuses, à chignons avec tresses retombantes, commencent à indiquer les habitants de pays éloignés.

[1] Inscription très ruinée. Ce que je transcris se devine parmi les fragments de traits.

26° *Inscription.*

Vraḥ Kamrateṅ añ çrī Jaya Siṅha Varmma kamlaṅ vrai nāṃ vala Lvo[1].

« Le *Vraḥ*, etc. *Varman*, dans les forêts, conduisant les troupes de *Lvo.* »

Cambré dans la position de combat, le phgāk à l'épaule, ce prince, orné d'un simple collier à trois pendeloques, porte la cuirasse légère des archers. Un éventail oblong, deux oriflammes, dix-sept parasols sont les insignes de ce puissant feudataire. En avant deux cavaliers, tête nue, sabre levé, ont un poignard suspendu au collier. Deux autres, armés de casques, brandissent le phgāk. Six parasols et trois oriflammes appartiennent à ces quatre cavaliers.

27° *Inscription.*

Neḥ Syāṃ Kut[2].

Prince étranger et étrange, ainsi que ses troupes. Leur coiffure, ou leur chevelure tressée, est étagée en triple et quadruple plumet. Sous ce sommet, cinq rangées de chapelets superposés forment le corps de la coiffure. D'autres chapelets tombent verticalement sur le front, sur les épaules. Le chef porte des colliers, des bracelets faits de chapelets. De la cein-

[1] N'y a-t-il pas dans le nord de Siam une localité ayant porté ce nom ou à peu près? *Kamlaṅ* « dans, dedans » est encore employé, mais rarement.

[2] *Neḥ* « ici ». Reste à déterminer quels sont ces *Syāṃ kut*, l'expression pouvant aussi bien s'appliquer à la race qu'au chef.

ture une quantité d'autres ornements de ce genre tombent sur une lourde jupe, courte sur le devant, et descendant derrière jusqu'au jarret. Un surtout tombe de la ceinture au talon. Ce chef est représenté décochant une flèche, lourdement, sans grâce. La coiffure du cornac, avec six étages, renchérit encore sur la sienne. La selle de l'éléphant est d'une forme toute particulière, à bords plats. Les guerriers, aussi très ornés de chapelets, armés de piques dont les hampes ont des flammes, ou peut-être des mèches de crin, portent des cuirasses allongées par derrière. Tatoués sur les joues, ils ont tous une physionomie spéciale, sauvage, et à bon nombre les artistes ont donné une mine grotesque, un type qui semble avoir été réellement observé.

28e et dernière *Inscription.*

Anak rājyakāryya bhāga pamañ jeñ jhāla ta nāṃ Syāṃ kak.

Il s'agit d'un dignitaire «qui conduit les *Syāṃ kak*».

C'est l'unique chef à cheval ayant les honneurs d'une inscription. Un poignard est suspendu à son collier. Il brandit une lance à crocs, ou harpon, et porte une coiffure ornée d'oiseaux. Son armure allongée, descendant derrière, accuse une origine étrangère. Ses archers sont équipés de la même manière. Trois parasols sont les insignes de sa dignité. Quatre cavaliers, sous autant de parasols, le suivent immédiatement, armés les uns de sabres, d'autres

de piques. Enfin, en avant, quelques archers terminent les bas-reliefs de la galerie.

Tous ces princes, ou plus exactement ces rois, le titre de *çrī* impliquant généralement la dignité royale, ont dû poser, ou tout au moins fournir des indications aux artistes qui ont su donner à chacun d'eux un cachet particulier. Le souverain, soit par un don de la nature, soit par une flatterie des artistes, l'emporte sur tous, dans sa double représentation, par l'élégance, l'aisance et la noblesse de ses attitudes.

Les poses de tous les personnages sont sans bassesse, dignes même. A l'audience royale tous les assistants sont assis, position respectueuse en Orient, et non prosternés comme le sont de nos jours les indigènes qui approchent le souverain.

Sauf le roi, coiffé du mukuṭa, et le chef des sauvages, tous les princes à éléphant sont tête nue : les cheveux coupés en brosse, à quelques centimètres de longueur au sommet de la tête, paraissent longs sur le derrière et enroulés autour d'un ornement transversal à gros bouts, placé à mi-hauteur entre la nuque et le sommet de la tête. Les esclaves du défilé des princesses, les porteurs du feu sacré, ont la chevelure coupée et roulée dans le même genre. Les brahmanes, comme nous l'avons vu, portent tous les cheveux longs et tressés en chignon. Les cheveux des femmes sont tantôt longs et tressés, tantôt coupés comme ceux des hommes avec quelques longues

tresses disposées de différentes manières. Les cavaliers, en général, et tous les fantassins portent le casque.

L'habillement, très simple, se compose d'un pagne serrant le dos et les cuisses et retombant derrière en deux longs bouts flottants. En général, une ceinture aidait à maintenir ce pagne, et, probablement, au-dessous était un court et étroit caleçon, porté encore fréquemment avec le pagne large et lâche de nos jours[1]. Les femmes sont vêtues d'une pièce d'étoffe à fleurs, formant jupe, croisée sur le devant.

La galerie que nous venons d'étudier paraît représenter trois scènes de l'érection du temple : 1° les préparatifs, les ordres donnés sur la montagne, peut-être pour la construction, ou plutôt pour la cérémonie de la dédicace (cette dernière supposition, plus plausible, relie directement la première scène à la troisième); 2° la sortie en liesse du gynécée royal prenant sa part de la fête; 3° le défilé du feu sacré, des brahmanes et des princes à la tête de leurs troupes. On pourrait ajouter : 4° le retour des levées des pays lointains, qui, peut-être, auraient obtenu l'autorisation de rentrer dans leurs foyers sans attendre la cérémonie, et qui comprendraient les princes et les guerriers que nous avons examinés à partir du feu sacré; c'est intentionnellement, sans

[1] Ce caleçon, descendant à mi-hauteur entre la cuisse et le genou, est l'unique vêtement de la plupart des anciennes statues de divinités mâles.

doute, que ces troupes ont été séparées des autres[1].

Le monarque qui fit élever ce gigantesque monument aurait donc pris le nom de Parama Vishṇuloka. Ceci nous amène à remarquer que les galeries des bas-reliefs, que nous avons sommairement passées en revue, sont en majorité consacrées à la glorification de Vishṇu, soit dans un de ses avatars, soit sous sa forme divine. Si, de là, nous montons aux galeries croisées du premier étage, surélevées sur la cour antérieure, nous verrons que les sculptures placées sur les frontons des quatre portes principales sont encores consacrées à Vishṇu : à l'entrée, le barattement de la mer de lait; à droite, Vishṇu dormant sur le serpent; en face, et à gauche, le triomphe de Vishṇu, renversant et écartant du pied d'autres divinités qui paraissent être Brahmā et Çiva euxmêmes. Détail plus significatif encore : les frontons étagés des quatre faces de la grande tour du troisième étage, c'est-à-dire du sanctuaire, dans leurs

[1] J'envoie en France des essais d'estampage qui pourront guider le crayon d'un artiste et l'aider à reproduire fidèlement la plus grande partie des sujets si intéressants de la galerie. Ils donnent toute la scène de l'audience royale sur la montagne et du défilé du harem, et plusieurs princes, dans l'autre scène, soit les sujets des inscriptions n°s 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 14, 16, 17, 21, 22, 26, 27 et 28; en outre, Yama, Dharma, Citragupta et leur cour, estampés sur un panneau long de 9 mètres, haut de 2 mètres. Des motifs analogues sont sculptés sur des galeries du Bayon. Les deux temples, marquant probablement deux époques séparées par plusieurs siècles, l'aurore et l'apogée de la puissance des Kambujas, il sera du plus haut intérêt d'en comparer minutieusement les basreliefs.

fragments conservés, nous présentent Vishṇu vainqueur. Donc, partout le triomphe de Vishṇu, sauf dans la galerie des vies futures et dans la galerie des princes. Et même, pour ce qui concerne cette dernière galerie, sait-on jusqu'à quel point, les idées brahmaniques ayant germé dans le cerveau d'un potentat asiatique, il ne s'identifiait pas lui-même avec le patron choisi, prétendant diviniser sa personne en élevant ce monument incomparable à la gloire du dieu?

Angkor Vat fut donc probablement un temple élevé à Vishṇu [1].

Ajoutons que l'état du monument, si on le compare aux autres édifices en pierre, les expressions plus modernes des inscriptions, tout indique qu'il fut érigé peu de temps avant le déclin d'une splendeur qu'il résume, déclin sans doute accéléré, sinon causé par cette fastueuse construction, par l'effort gigantesque qu'imposa aux habitants de vastes contrées la ferveur religieuse ou l'orgueil de leur souverain [2]. D'après certains indices des traditions populaires, on peut même croire que celui-ci recueillit de son

[1] Voir pourtant la note 1 de la page 225. A. B.

[2] Les hommes ne pouvant être comptés, dit la tradition, on les mesura en remplissant Angkor Thom jusqu'à sept fois. Angkor Thom a un périmètre rectangulaire de 12 à 14 kilomètres. Il est vrai que de ce vaste espace il faudrait déduire nombre d'édifices et de maisons. Les princes et leurs guerriers étaient peut-être les chefs, les gardes, les surveillants, les gendarmes en un mot, d'une plèbe, d'une tourbe innombrable, chair à marteau, à pioche, et surtout chair à fouet.

vivant le fruit des germes de mécontentement qu'il avait semés.

Ces traditions attribuent l'érection d'Angkor Vat à un roi puissant, fils d'Indra, et nommé *Braḥ Ketu Mālā* qui, peu de temps après, en aurait fait don aux apôtres bouddhistes. Cela n'a rien d'invraisemblable. la diversité des noms n'impliquant pas chez ces monarques orientaux la différence des personnages. Le *Cau Ketu Mālā* des traditions, et de la grande inscription moderne d'Angkor Vat, et le *Parama Vishṇuloka* de nos bas-reliefs peuvent être un seul et unique personnage, qui peut-être même, en montant sur le trône et avant l'édification du temple, aurait porté un autre nom, pour tout dire, aurait été un Varman quelconque. L'abandon, dans les inscriptions qui le concernent, du titre de Varman, devenu commun et prodigué à ses feudataires, n'implique pas qu'il fût d'une dynastie autre que celle qui illustra ce titre pendant des siècles.

Dans les mêmes traditions, auxquelles je ne voudrais pas attacher plus d'importance qu'il ne convient, mais qu'on ne doit pas négliger absolument, un fait beaucoup plus remarquable, en raison même de l'apparente contradiction qu'il présente avec les conclusions provisoires de cette étude, est celui-ci : *Brah Bisnulok*[1] (corruption probable de *Vrah Vish-*

[1] Vishṇuloka est aussi le titre de l'un des quatre principaux gouverneurs de province du Cambodge actuel : le *Tejo*, le *Vishṇulok*, le *Dhammā tejo*, et le *Svargālok*, auxquels on pourrait ajouter l'*Arjūn*

ṇuloka) est resté dans la mémoire des indigènes comme le nom de l'architecte divin à qui obéissaient les matériaux eux-mêmes. Une sorte de culte lui est rendu aujourd'hui par les constructeurs, par tous les ouvriers d'art, qui le considèrent comme leur patron. Il y a là, peut-être, un indice faible, mais non négligeable, que le fondateur de ce temple merveilleux fut bien notre roi Parama Vishṇuloka.

J'espère retrouver dans des inscriptions datées quelques-uns des titres des nombreux feudataires mentionnés dans la galerie des princes et obtenir ainsi une date approximative de l'érection d'Angkor Vat : mais toutes mes recherches pour trouver une date précise ont été vaines jusqu'à présent.

J'ai eu un moment d'espoir en examinant deux inscriptions d'une ligne chacune, tracées dans les galeries inachevées est-nord et nord-est. Écrites par une main on ne peut plus malhabile, quoiqu'elles appartiennent certainement à l'époque de l'érection du temple, elles sont à peu près illisibles. On distingue au commencement ceci : *Parama Vishṇuloka shve vvaṃ pān sa(ṃ)rac*... «Parama Vishṇuloka n'ayant pu achever...[1]». Plus loin, *Vraḥ Oṅkar* «ordre royal» et aussi «royauté». Il aurait donné

(*Arjuna*). «Ce dernier rappelle le *Dhanañjaya* des inscriptions ci-dessus. A. B.»

[1] Sur l'une, au lieu de *Parama*, on lirait *Mahā*, et sur les deux, au lieu de *pān* «pouvoir» (et signe du passé), on peut lire *dān*, qui, joint à la négative *vvam* signifie «pas encore». Donc *Mahā* ou «*Parama* Vishṇuloka n'ayant pu achever...» ou «n'ayant pas encore achevé...» *Saṃrac*, actuellement «achever».

un ordre ou transmis la royauté à un... *Varmma.* Il y a une date. On distingue *çaka, nakshatra, vāra;* mais par une véritable fatalité, ce qui importe le plus, le millésime est illisible, ou du moins je le considère comme tel en ce moment, dans l'une et l'autre inscription.

J'avais à peu près terminé cet article, et j'étais à la veille de quitter Angkor Vat, quand un heureux hasard me fit découvrir la stèle de l'érection du monument, portant une longue inscription sanscrite, mais dans quel état! La pierre brisée en plusieurs fragments, des fragments entiers perdus, beaucoup de lignes entièrement détruites, d'autres à demi ruinées, quelques-unes intactes, ou à peu près. J'espère pourtant que les indianistes pourront tirer de ces fragments de précieuses indications[1].

[1] Un premier déchiffrement, tout sommaire, permet seulement de dire que cette stèle est *çivaïte.* Si donc c'est bien la stèle constatant l'érection du temple d'Angkor Vat, il faut admettre que ce temple a été consacré à Çiva avant de l'être, comme les bas-reliefs paraissent bien l'indiquer en effet, à Vishṇu. Le roi qui, selon M. Aymonier, serait désigné dans les inscriptions de la galerie sud-ouest par le nom de Parama Vishṇuloka n'aurait donc été que le continuateur, et non le premier fondateur de l'édifice. L'inscription de la stèle mentionne les rois Jayavarman, Çrīndravarman (le mot *çrī* appartenant au nom même, sans préjudice du titre, çrī-Çrīndravarman) et Çrīndrajayavarman. Le premier est vraisemblament un roi, auteur d'inscriptions trouvées sur les remparts d'Angkor Thom, qui régna après Sūryavarman, et fut peut-être son troisième successeur (voir les deux premiers, *Journal asiatique,* août-septembre 1882, p. 187.) Nous l'appellerons Jayavarman VI. Sūryavarman était monté sur le trône en 924 çaka (*Journal asiatique,*

Il resterait à faire des fouilles minutieuses à l'angle extérieur nord-est du fossé, où j'ai trouvé ces débris, et à l'angle correspondant sud-est, ainsi que des sondages dans le fossé aux environs de ces deux points. Mais de telles opérations ne sont possibles que dans la belle saison.

février-mars 1883, p. 256.) Vers le premier quart du XI[e] siècle çaka régna un autre roi dont le nom se termine en *-sūryavarman* (*ibid.*). C'est probablement avant cette époque, vers l'an 1000 çaka, c'est-à-dire dans le dernier quart du XI[e] siècle de notre ère qu'il faut placer notre inscription. Les noms bizarres des successeurs de Jayavarman VI semblent trahir une époque de *byzantinisme* et confirment les hypothèses de M. Aymonier (p. 222). A. B.

ÉTUDES

SUR

L'ÉPIGRAPHIE DU YÉMEN,

PAR

MM. JOSEPH ET HARTWIG DERENBOURG.

(SUITE[1].)

V

QUATORZE INSCRIPTIONS INÉDITES,

APPARTENANT À L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES.

Une heureuse circonstance a permis l'année dernière à l'Académie des inscriptions et belles-lettres d'acquérir la collection de monuments ḥimyarites, dont nous publions les textes[2], avec un essai d'interprétation. L'art des faussaires prend de tels développements en Orient que le doute peut être élevé sur l'authenticité matérielle de quelques unes de ces pierres. Mais celles mêmes qui pourraient être suspectées valent au moins comme copies de monu-

[1] Voir *Journal asiatique*, 6ᵉ série, t. XIX, p. 361 et suiv..

[2] Par suite d'un retard dans le tirage, les planches qui doivent accompagner ce travail seront données dans le numéro suivant qui termine le volume. (*Note de la rédaction.*)

ments anciens; car sûrement aucun faussaire oriental n'aurait pu fabriquer de pareils textes. Les lettres qui, dans notre déchiffrement, sont surmontées d'un point, sont celles dont la lecture est incertaine. La description archéologique des pierres et des bronzes nous a été fournie par M. Philippe Berger, qui a bien voulu mettre également son tact et son expérience au service de notre travail, en dirigeant la composition et l'exécution des planches[1].

I.

Petit autel en pierre, haut de 0^{m},18. La base est large de 0^{m},12 à la partie inférieure, de 0^{m},11 à la partie supérieure, haute de 0^{m},075. Le couronnement est large de 0^{m},13, haut de 0^{m},095. Il est surmonté de quatre cornes aux quatre angles. L'autel est creux par en haut. Sur la face antérieure, le croissant et le disque, encadrés de motifs d'architecture. Au-dessus du disque, une saillie qui s'harmonise avec les quatre cornes.

L'inscription se compose de quatre lignes tracées sur la partie antérieure; une de ces lignes est placée sur le couronnement, au-dessous du croissant, et est légèrement endommagée à droite; les trois autres couvrent la base. Sur le côté gauche, on aperçoit quelques caractères : 𐡯𐡬𐡵𐡬 = עמתם, sans doute à compléter en נ[עמתם «bonheur». Voici l'inscription :

[1] L'Académie des Inscriptions et belles-lettres a bien voulu nous autoriser à publier ces monuments, et mettre à notre disposition une partie des planches destinées au *Corpus inscriptionum semiticarum*.

..𐩱𐩣 | 𐩨𐩬 | 𐩤𐩻𐩣 | 𐩠𐩤 1
𐩬𐩺 | 𐩥𐩵𐩣 | 𐩲𐩵𐩺 2
𐩪𐩧𐩬 | 𐩡𐩣𐩵𐩻𐩧𐩣 3
𐩡𐩪𐩲𐩵𐩠𐩥 | 𐩥𐩰𐩺𐩠 4

Ce que nous transcrivons :

1 ··אם | בן | קתם | הק
2 ני | ודם | עדי
3 סרן | למדתרם
4 לסעדהו | ופיה

1 .....â, fils de Ḳoutham, fit
2 un vœu à Wadd, maître des
3 vallées de Madthar,
4 pour se concilier sa faveur.

Ligne 1. Dans le blanc qui précède le premier nom, et où on peut supposer une lacune de deux lettres, la seconde lettre pourrait bien être un ה. — Le nom d'homme קתם se trouve ici pour la première fois; cf. le nom de l'ancienne tribu arabe قُثَم dans Ibn Doraid, *Ischtiḳâḳ*, p. 40 et 43. — הקני, si l'on admet notre traduction, serait employé avec un seul complément direct, exprimant le Dieu qui reçoit l'offrande. Il n'en est pas ainsi ordinairement, bien que cette construction soit possible, comme l'a montré M. D. H. Müller dans le *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXX, p. 694. Voir du reste notre inscription 9. Le second complément direct, celui de l'objet voué, s'il était

exprimé dans ce monument, devrait être cherché dans ומדתר (lig. 3), qu'il faudrait alors décomposer en ד = ذا, هذا, sens dans lequel est employé ordinairement דן et מדתר, que nous expliquerions d'après l'arabe دَثْر « biens, richesses considérables ». Il nous paraît plus plausible et plus conforme aux analogies de voir dans ומדתר une seconde épithète locale du dieu Wadd.

Ligne 2. Le nom du dieu ود, à cause de sa brièveté, reçoit facilement le ם final. Cf. Hal., 188, lig. 1; 193, lig. 2, etc.

Ligne 3. סרן (cf. בסרן, Hal., 343, lig. 5) est-il un pluriel de סר « vallée » (Hal., 147, lig. 4 et 10), à côté de אסרר (Fresnel, 11, lig. 3; Os., 4, lig. 6, 14 et 19; voir *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXXII, p. 546), ou bien faut-il le considérer comme le nom d'un endroit où était un sanctuaire de Wadd? Ce nom fait penser à la célèbre vallée de Saron (הַשָּׁרוֹן). Sur מדתר, voir les notes de la ligne 1.

2.

Pierre siliceuse très dure. La partie principale a la forme d'un parallélogramme creux au milieu. La bordure qui entoure des quatre côtés le creux est couverte de motifs d'ornementation. Le parallélogramme est continué en bas par une partie légèrement en retrait de tous les côtés, qui est mutilée. Elle devait porter un sujet figuré qui n'est plus reconnaissable. Le parallélogramme a 0m,43 de hau-

teur sur $0^m,23$ de largeur; le creux $0^m,31$ de hauteur sur $0^m,125$ de largeur. La pierre, dans sa plus grande étendue, a $0^m,52$ de hauteur. La profondeur du trou est de $0^m,04$, la profondeur totale de $0^m,12$.

A la partie supérieure du renfoncement, la pierre est creusée d'un demi-centimètre seulement sur une longueur de 4 centimètres. Cette partie est couverte de deux lignes d'inscription. Les lettres de la deuxième ligne sont un peu écourtées par en bas. Une troisième ligne et une quatrième, celle-ci ne comprenant qu'une lettre, se lisent au milieu du creux. Cette deuxième partie de l'inscription, que le sens rattache étroitement à la première, si nous ne nous trompons pas, a l'air moins soigneusement tracée que le reste.

Si l'on suppose que la pierre était destinée à être couchée, on lui reconnaît une certaine ressemblance avec les vases à libations égyptiens; mais on pourrait aussi supposer qu'elle devait être dressée, et que le creux était une niche destinée à recevoir soit une statue, soit un autre objet.

Voici ce qu'on lit sur les quatre lignes :

En haut :

○ | ○Ψ1ÞΨ₦○ 1

ᖷÞ११ | ○ΨΠᖷ 2

Dans le creux :

♦ÞΣ | ÞX8○ | Ψ५१ 3

५ 4

Lecture :	Transcription :	
ודהרגהו | ו	ודהרלהו | ו	1
אבהו | לירא	אבהו | לירא	2
ינה | עתתר | שרק	ינה | עתתר | שרק	3
ז	ז	4

1 Et celui qui l'a combattu, ainsi que
2 son père, puisse-t-il être sur-
3 veillé par 'Athtar l'Orien-
4 tal !

Remarquons que cette inscription commence par la copule ו, suivie d'abord d'un relatif, puis d'un verbe avec un suffixe. Bien que le monument soit complet, l'inscription est évidemment fragmentaire; peut-être aura-t-elle été ajoutée par un faussaire, qui l'aura copiée sur un monument plus ancien.

Ligne 1. Nous n'hésitons pas, au lieu de ודהרלהו, à lire ודהרגהו, en comparant l'emploi de הרג dans Os., 6, lig. 4; Hal., 615, lig. 31; Rehatsek, 6, lig. 11.

Lignes 2 et 3. Si l'on conserve la leçon ליראינה, ce sera un imparfait du verbe ראי = رأى, que jusqu'ici on n'avait rencontré que dans le parfait apocopé רא dans Os., 4, lig. 17; Hal., 49, lig. 10; Rehatsek, 6, lig. 10. Peut-être convient-il de lire לירסינה et d'interpréter רסי d'après l'arabe رسا « se tenir de pied ferme, être immobile », ou même d'après رسّ « traiter en ennemi ».

3.

Pierre brute par derrière et fruste tant sur les côtés que par le bas. La partie antérieure se compose d'une surface plane surmontée par une forte avance, qui est un peu plus étroite et qui est entièrement conservée. Celle-ci est formée de six boucs disposés de front et réunis trois par trois. En regardant la pierre de côté, on reconnaît facilement à droite et à gauche les profils du premier et du dernier des six boucs. Sur le devant de la pierre, les têtes seules sont sculptées. Les cornes, qui ont un grand développement, s'arrondissent par en haut de façon à donner à cette avance un faux aspect de chapiteau.

Les deux groupes sont séparés par une tête d'animal, plus grosse, et qui descend plus bas que les têtes de boucs. Elle a les cornes rasées presque au niveau du front. Cette tête centrale est percée de haut en bas d'un trou circulaire auquel correspond à la partie supérieure du monument une rigole, creusée dans l'épaisseur de la pierre, qu'elle divise par le milieu. On aperçoit encore nettement la terminaison intérieure de la rigole qui s'élargissait et devait aboutir à un réservoir, dont la paroi antérieure semble encore visible.

Le monument porte trois lignes d'inscription, l'une sur le haut de la pierre, derrière les cornes des boucs, et coupées en deux parties égales par la rigole, la deuxième sur la saillie au dessous des têtes des

boucs, la troisième sur la surface plane au dessous de la corniche. Les trois lignes ne présentant aucun sens suivi, le doute sur l'authenticité de l'inscription est permis.

La destination du monument est très obscure. L'inscription fragmentaire ne fournit aucun éclaircissement à ce sujet. On peut se demander s'il n'a pas appartenu à un autel, et si la rigole ne servait pas à l'écoulement des liquides provenant des sacrifices.

La partie plane, dans son état actuel, a 0^{m},36 de largeur; l'avance 0^{m},31. Elle fait saillie de 0^{m},085 et est haute jusqu'au sommet des cornes des boucs de 0^{m},185. Le monument, depuis le front de la bête centrale jusqu'à l'extrémité intérieure de la rigole, a 0^{m},19 de profondeur. La pierre, dans sa plus grande profondeur, mesure 0^{m},26, et dans sa plus grande hauteur 0^{m},33.

Voici la teneur des trois lignes écrites en très gros caractères :

Sur le sommet :

ㄣ I ⊳Π ɦ⊕I♀ᒣo 1

Sur l'avance :

I ΒΠ♁⊕ I ⊕⊕Ψ⊳I⊐ 2

Sur la base :

o8♀⊐o 3

Ce que nous transcrivons comme suit :

1 עלי | וכ   בר | נ
2 מדהוו | וקבץ̇ |
3 עמיתע

Nous traduisons les trois lignes séparément :

1 Élevé, et grand.....
2 Madhawou et Ḳabḍ
3 'Amyâtha'.

Ligne 1. עלי paraît avoir le sens de عَلِيّ « élevé », tandis que עלי, Hal., 49, lig. 12; 152, lig. 13, et עליהמו, Hal., 49, lig. 13; peut-être ועל à la fin de Hal., 598, lig. 8, équivalent à عَلَى « sur ». En comparant Hal., 273, et Constantinople, 23 (voir Mordtmann und Müller, *Sabäische Denkmäler*, p. 79), nous serions disposés à croire que le נ isolé est la première lettre de נזר, mot dont la fin aurait été omise faute de place. Le sens serait alors : « grand de consécration ». Les deux épithètes se rapportent-elles au monument religieux, ou bien au personnage désigné à la ligne 3, 'Amyâtha'? Les deux hypothèses sont admissibles.

Ligne 2. מדהוו. Cf. Hal., 419, lig. 3, peut-être aussi *ibid.*, lig. 4, où מד, qui termine la ligne, est suivi, en tête de la ligne suivante, de וקבץ̇; 418, lig. 3; enfin ce mot se retrouve sur l'inscription 23 de Constantinople, où Mordtmann et Müller (*Sa-*

bäische Denkmäler, p. 77 et 80) le prennent pour un nom de divinité. Remarquons pourtant que קבץ, placé ici sur le même plan que מדהו, est ordinairement un nom de localité.

Ligne 3. Le nom propre צמיתע est également dans Hal., 176, lig. 1; 484, lig. 1; 580; 589.

4.

Cachet en bronze, muni d'une petite poignée terminée par un anneau. Une des branches en métal, qui formaient le cadre, est cassée au milieu. Les lettres, placées sur deux lignes, se détachent dans le vide. Largeur $0^m,035$, hauteur $0^m,055$.

Nous lisons :

1 ○Π

2 X8

Ce qui donnerait בעתת, nom propre, régulièrement formé par l'élision du ר de עתתר dans les noms propres composés, mais dont on ne connaît aucun exemple. Le premier terme de la composition n'étant représenté que par une lettre, le ב, on dit ordinairement בעתתר; voir Fresnel, 52, lig. 1; Hal., 51, lig. 10; 151, lig. 5, etc. Il se peut qu'ici également nous ayons בעתתר. Dans ce cas, le ר (en ḥimyarite :)) devrait être cherché dans la poignée arrondie du cachet.

5.

Bronze, haut de $0^{m},275$, large de $0^{m},185$, percé aux quatre extrémités et au milieu d'un des côtés de cinq trous d'attache. Un sixième petit trou se voit à la fin de la dernière ligne en relief. Un encadrement d'un centimètre entoure de toute part la tablette.

L'inscription en relief n'est pas complète, elle se continue sur la marge en caractères plus petits et gravés avec moins de soin. Aux côtés de la onzième et dernière ligne en relief, deux lettres d'inscription, complétées par deux autres lettres placées immédiatement au-dessous, et qui ne sont pas à l'alignement d'une ligne supplémentaire, qui occupe la marge du bas.

L'authenticité de cette inscription avait inspiré des doutes à M. de Longpérier. En tout cas, si nous n'avons pas l'original, la copie, que nous étudions, émane d'une inscription correcte et authentique, dont voici la reproduction :

[illegible] 1

[illegible] 2

[illegible] 3

[illegible] 4

[illegible] 5

[illegible] 6

7 𐩮𐩵𐩤𐩣 | 𐩲𐩵𐩺 | 𐩱𐩧𐩳𐩠𐩣𐩥 | 𐩥𐩣𐩦𐩺𐩣

8 𐩩𐩠𐩣𐩥 | 𐩥𐩡 | 𐩥𐩰𐩺𐩠𐩣𐩥 | 𐩥𐩡 | 𐩧𐩳𐩺

9 𐩱𐩣𐩧𐩱𐩠𐩣𐩥 | 𐩨𐩬𐩺 | 𐩣𐩥𐩳𐩲𐩣 | 𐩥𐩡 | 𐩯𐩲

10 𐩵𐩠𐩣𐩥 | 𐩱𐩥𐩡𐩵𐩣 | 𐩱𐩡𐩫𐩧𐩥𐩣 | 𐩠𐩬𐩱𐩣

11 𐩥𐩡 | 𐩣𐩩𐩲𐩬𐩠𐩣𐩥 | 𐩨𐩬 | 𐩨𐩱𐩯𐩩𐩣 | 𐩥𐩬

A la marge extérieure : 𐩫𐩺 / 𐩩𐩣

Sur la marge inférieure :

12 𐩥𐩡 | 𐩵𐩩 | 𐩬𐩲𐩣𐩩 | 𐩥𐩩𐩬𐩲𐩣𐩬 | 𐩡𐩧𐩨𐩨𐩣 | 𐩥𐩨𐩬𐩺 | 𐩣𐩵𐩺𐩬

Ce que nous transcrivons en caractères hébraïques :

1 רבבם | יחצף | ואחיהו | בנו

2 מדין | הקניו | בעל | ביתהמו | א

3 צ̇ר | מונדן | בן | עשר | יעשרנהו

4 בן | תמר | ארצ̇המו | בחרף | תב

5 עכרב | בן | אבכרב | בן | כבר | ח

6 לל | תכמתן | לסעדהמו | אתמר

7 צדקם | עדי | ארצהמו | ומשים

8 תהמו | ול | ופיהמו | ול | רצ̇י

9 אמראהמו | בני | מוצ̇עם | ול | סע

10 דהמו | אולדם | אלכרום | הנאם

11 ול | מתענהמו | בן | באסתם | ונ

En marge : כי / תם

Sur la marge inférieure :

12 ול | דת | נעמת | ותנעמן | לרבבם | ובני | מדין

1 Ribâb Yakhḍaf et ses frères, les Ma-
2 dhinites, ont voué au maître de leur maison de A-
3 ḍar cette table votive sur les revenus de la dîme, qu'ils payaient
4 des fruits de leur terre, en l'année de Tobba-
5 'karib, fils de Aboûkarib, fils de Kabîr Kha-
6 lîl de Thoukâma (?), parce que leur a accordé des fruits
7 en juste mesure le maître de leur terre et de leur propriété,
8 qu'il les a protégés et qu'il a été favorable
9 à leurs maîtres, les Banoû Mauḍa', et parce qu'il leur a ac-
10 cordé des enfants mâles à leur gré
11 et qu'il les a délivrés de tout mal et de tout dommage.
12 Puisse-t-il y avoir eu du bonheur et y en avoir dans l'avenir pour Ribâb et les Madhinites!

Ligne 1. רבבם est un nom connu; voir Os., 8, lig. 1; D. H. Müller, 2, lig. 1 (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXX, p. 673), etc. — יחצף, surnom qui paraît signifier « le glouton » (خَضَفَ « manger, dévorer ») et qu'on rencontre comme nom propre en tête de l'inscription 10 de Constantinople; cf. Mordtmann und Müller, *Sabäische Denkmäler*, p. 42.

Ligne 2. מדֿין. Il est curieux de remarquer que, dans l'inscription 2 de Prideaux, étudiée par Mordtmann et par D. H. Müller dans le *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXX, p. 30 et 694, on lit (lig. 3 et 4):

רבב

ם | מאדנין

Ce qui, malgré la différence de l'orthographe, semble vouloir dire : « Ribâb le Madhinite » et désigner le personnage qui est nommé dans notre inscription. מאדנין se lit également dans l'inscription 7 de Constantinople (voir Mordtmann und Müller, *Sabäische Denkmäler*, p. 29 et suiv.), où la position du district de Ma'dhin (مخلاف مأذن), à l'ouest de San'â, est déterminée. — Remarquons l'expression vague בעל ביתהמו « le maître de leur maison », sans que, dans toute l'inscription, aucune divinité soit expressément nommée; cf. la ligne 7.

Ligne 3. אצר est le nom, d'ailleurs inconnu, de la maison, dont le dieu est invoqué.

Ligne 4. עשר | יעשרנהו. La même locution est employée Hal., 187, lig. 3; 224, lig. 2.

Ligne 5. Les noms de תבעכרב et de אבכרב se trouvent séparément comme noms de rois de Ma'în; la filiation des deux se rencontre pour la première fois dans notre inscription. — Dans Os., 13, lig. 13, כבר | חלל suit le nom propre יקהמלך; dans Hal., 51, lig. 19, il précède סמעם, qui pourrait bien être également un nom propre, d'après M. D. H. Müller, dans le *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesells.*, XXXII, p. 544, d'autant plus qu'on rencontre le nom d'homme סמיעם dans l'inscription 12 de Constantinople, lig. 1; voir Mordtmann und Müller, *Sabäische Denkmäler*, p. 47. Cependant nous avons cru devoir considérer ici כבר | חלל comme un nom propre composé, analogue au ذو خليل mentionné

par Naschwân dans le vers 96 de sa *kaṣîda* ḥimyarite; חלל paraît aussi être un nom propre dans Hal., 51, lig. 2.

Ligne 6. תכמתן est-il un adjectif ethnique provenant d'une ville תכמת, ou bien un nom propre qui serait précédé de כבר | חלל, considérés comme deux adjectifs, dont le premier au moins aurait été pris substantivement? Les géographes arabes connaissent dans le Nadjd une ville de ثكامة, habitée par les Banoû ʿOḳail. Cf. Yâḳoût, *Mouʿdjam*, I, p. ٩٣١; Al-Bakrî, *Mouʿdjam*, p. ٢١٩. Le mouvement d'immigration du Nadjd dans le Yémen a été assez prononcé pour que nous ayons adopté dans notre traduction : « fils de Kabîr Khalîl de Thoukâma. » Si, d'autre part, l'on admettait que תכמתן fût un nom propre, il faudrait traduire : « fils du prince aimé Thakmâtan ».

Ligne 7. עדי alterne avec בעל (l. 2).

Ligne 9. מוצעם (cf. مَوْضِع) semble être le nom d'une tribu.

Ligne 10. אולדם | אלכרום | הנאם, comme dans Os., 17, lig. 6. Partout ailleurs, on lit אלכרם sans ו; ainsi Os., 10, lig. 10; 18, lig. 8, etc.

Ligne 11. Le verbe מתע, suivi de בן | באסתם | ונכיתם, est textuellement dans Os., 7, lig. 9.

Ligne 12. La formule finale, avec le parfait et l'imparfait réunis du verbe נעם, à la troisième personne du féminin singulier, dans le sens du neutre,

est fréquente dans les inscriptions d'Osiander; voir 5, lig. 4; 6, lig. 9 et 10; 7, lig. 11, etc.

6.

Cippe en albâtre poli, complet en haut et des deux côtés, large de 0m,195, haut de 0m,25 dans sa plus grande étendue. La pierre est un peu dégrossie sur les deux côtés; elle est brute par derrière. L'albâtre est d'un poli remarquable, l'inscription est très soignée. On voit encore au-dessus et au-dessous des lettres les lignes qui ont servi à les calibrer.

Voici la teneur de l'inscription :

1 𐩬𐩮𐩨 | 𐩫𐩪𐩣 | 𐩨𐩬 | 𐩵
2 𐩫𐩲 | 𐩥𐩢𐩥𐩡𐩣 | 𐩥𐩡𐩺
3 𐩤𐩣𐩲𐩬 | 𐩲𐩻𐩩𐩧 | 𐩦𐩧𐩤𐩬 |
4 𐩡𐩺𐩦𐩱𐩬𐩠𐩥

Voici la transcription hébraïque :

1 נצב | כסם | בן | ד
2 כע | וחולם | ולי
3 קמען | עתתר | שרקן |
4 לישאנהו

1 Cippe de Kasm, fils de Dâ-
2 ka' (?) et de Ḥaulam. Et puisse
3 'Athtar l'Oriental frapper
4 qui le détruirait.

Ligne 1. Le mot נצב a fait sa première apparition dans l'épigraphie ḥimyarite sur la stèle figurée de Sâ'adawwam, publiée par M. D. H. Müller, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXX (1876), p. 115 et suiv. Les inscriptions de Constantinople en fournissent plus d'un exemple; cf. Mordtmann und Müller, *Sabäische Denkmäler*, p. 95. Enfin, on le retrouve en tête de notre inscription 7. Sur les נצב et מצבת phéniciens, voir *Corpus inscriptionum semiticarum*, I, p. 64, col. 1. — Le nom propre כסם rappelle l'arabe كَسُومٌ « homme entreprenant ».

Ligne 2. Le כ de דכע est très douteux. Peut-être faut-il lire pour le nom du père דכע; cf. Hal., 649. — חולם semble renfermer le nom de la mère de Kasm; voir notre inscription 11, lig. 1.

Lignes 3 et 4. Les diverses formules d'adjuration analogues à la formule qui termine notre inscription ont été groupées par M. D. H. Müller, dans le *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXX, p. 680 et suiv. On rencontre ici, pour la première fois דישאנהו, que nous comparons à l'hébreu שְׁאָה, où l'idée principale semble être la dévastation. Voir les diverses opinions émises sur le phénicien ישא (inscription de Eschmoun'azar, lig. 5 et *passim*) dans le *Corpus inscript. semiticarum*, I, p. 16, col. 2.

7

Bas-relief à plusieurs registres, fruste en haut, à gauche et en bas. Un seul registre est intact. Il

représente un homme conduisant une charrue attelée de deux bœufs. Au-dessous, dans un autre registre, dont la partie supérieure est seule conservée, trois bustes d'homme debout. Au-dessus du premier registre une ligne d'inscription. L'analogie permet de supposer qu'il y avait une seconde ligne au-dessous du second registre. Hauteur maximum $0^m,31$; largeur $0^m,34$ (la pierre paraît avoir à peine souffert du côté gauche); profondeur $0^m,075$.

Voici la ligne d'inscription :

𐩬𐩮𐩨𐩿𐩺𐩢𐩣𐩵𐩿𐩤𐩦𐩰𐩬𐩤𐩬𐩿𐩥𐩢𐩸𐩩𐩿𐩥𐩭𐩡

c'est-à-dire en caractères hébraïques :

נצב | יחמד | קשפנקן | וחזת | וחל

Cippe de Yaḥmad Ḳaschfanḳan, et de Ḥazat et de Khal-[karib].

Sur נצב, voir inscription 6, lig. 1. — יחמד, ici un nom d'homme, parfois aussi un surnom, voir Rehatsek, 6, lig. 1, et aussi les inscriptions 6 et 12 de Constantinople (Müller und Mordtmann, *Sabäische Denkmäler*, p. 27 et 47). — קשפנקן paraît contenir le lieu d'origine du premier personnage; voir plus haut, page 241. — Yaḥmad, qui paraît déjà représenté dans le premier registre, Ḥazat et Khalkarib doivent être les noms des trois hommes dont on voit les têtes au sommet du deuxième registre. Le nom Ḥazat se trouve ici pour la première fois.

8.

Parallélogramme, haut de 0m,28, large de 0m,21, profond de 0m,14. En haut, à droite, un cartouche où est représenté un vase contenant une gerbe. A la partie supérieure, sur le devant à gauche, deux traces de pieds; à droite un troisième trou de scellement, long de 0m07, large de 0m,035. Une légère cassure à la droite des lignes 7-10.

M. de Longpérier a émis des doutes, non sur l'authenticité de l'inscription, mais sur l'authenticité du monument. Sans oser nous prononcer avec une absolue certitude, nous avons peine à supposer chez le faussaire un tel raffinement d'habileté que, pour dérouter nos doutes, il aurait pris la peine de creuser la pierre et d'y simuler des traces de statues disparues.

Voici le texte de l'inscription :

[illegible] | Place du cartouche. | 1
[illegible] | 2
[illegible] 3
[illegible] 4
[illegible] 5
[illegible] 6
[illegible] 7
[illegible] 8

𐩩 | 𐩭𐩧𐩺𐩬 | 𐩲𐩨𐩵𐩠𐩥 | 𐩡𐩢𐩺𐩲𐩻𐩩 | 𐩨𐩬 | 𐩬𐩮 9
𐩥𐩦𐩳𐩺 | 𐩦𐩬𐩱𐩣 | 𐩥𐩡𐩪𐩲𐩵𐩠𐩣𐩥 | 𐩥𐩰𐩺𐩣 | 𐩥 10
𐩥𐩡𐩵𐩣 | 𐩥𐩱𐩻𐩣𐩧𐩣 | 𐩠𐩬𐩱𐩣 | 𐩨𐩲𐩻𐩩𐩧 11

Nous transcrivons en caractères hébraïques, en complétant les lettres qui manquent à la fin des lignes 8-10 :

1	Place du cartouche.	אלסעד ׀ ואח̇יהו ׀ סעדאל
2		ורת̇דרימן ׀ וסעדשמסם ׀ ולח
3		יעת̇ת ׀ ובניהמו ׀ והבתון ׀ ביו
4		מצן ׀ אבכלן ׀ חורו ׀ הגרן ׀ עמרן ׀ א
5		דם ׀ בני ׀ מרת̇דם ׀ הקניו ׀ עתתרשר
6		קן ׀ עדי ׀ ביתהמו ׀ צלמנהן ׀ לסע
7		דהמו ׀ חט̇י ׀ ורצו ׀ אמראהמו ׀
8		בני ׀ מרת̇דם ׀ ושעבהם ׀ בכלם ׀ ולו[ד
9		ת ׀ ח̇רין ׀ עבדהו ׀ לחיעתת ׀ בן ׀ נצ]ע
10		ושצי ׀ שנאם ׀ ולסעדהמו ׀ ופים ׀ ו]א
11		ולדם ׀ ואת̇מרם ׀ הנאם ׀ בעת̇תר

1 Îlsa'ad et ses frères, Sa'ad'îl,
2 Rathadraimân, Sa'adschams et Lehî-
3 'athat et leurs enfants, et Wahabthoûn, fils de (?) Yo'-
4 maḍ, les Bakîlites, notables de la ville de 'Amrân, vas-
5 saux des Marthadites, ont voué à 'Athtar l'Orien-
6 tal, le patron de leurs demeures, ces deux images, parce qu'il leur a donné
7 la grâce et la faveur de leurs maîtres, les Marthadites et de Bakîl, leur tribu, et parce

9 qu'il a sauvé son serviteur Leḥi'athat de toute atteinte et de toute
10 attaque d'un ennemi, et parce qu'il leur a accordé une protection, des
11 enfants, des fruits abondants. Au nom de 'Athtar.

Ligne 1. אלסער; cf. Hal., 152, lig. 16. — סעדאל; cf. Hal., 43, lig. 1; 187, lig. 1, etc.

Ligne 2. רתדרימן; cf. רתד, nom d'homme, Hal., 509; רתדאל, Hal., 190, lig. 13; 271, lig. 1 et 4; 509, etc. La forme רימן se retrouve dans Hal., 144, lig. 2; 150, lig. 2; 151, lig. 3, etc. — סערשמסם, cf. Hal., 9. — לחיעתת; cf. Os., 18, lig. 1; 35 *d*, etc.

Ligne 3. Nous supposons que, devant והבתון, le lapicide a fait l'économie d'un ו, pour éviter la rencontre de trois lettres semblables, à moins qu'on ne préfère croire que le ו de והב a été retranché en tête, selon l'usage des infinitifs arabes, et que le ת final de هِبَة a été inséré dans le ת initial de תון. Pour le nom du dieu תון (peut-être transposition de وثن, ḥimyarite ותן « idole ») dans והבתון ou הבתון « présent de Thoûn », cf. סעדתון dans Hal., 43, lig. 1, et dans l'inscription dite de Ṭhafâr, citée d'après un faux dans le *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XIX, p. 180, lig. 3; רתדתון, qui se trouve à la ligne 1 de cette même inscription sur l'original en bronze, encastré dans une porte en fer à deux battants près de la *ḳibla*, dans la grande

mosquée de San'â [1]; רתון, Mordtmann, inscription 2, lig. 5 (*ibid.*, XXX, p. 289). Peut-être aussi le nom de la divinité תון se cache-t-il dans ניתען, Hal., 444, lig. 2. — Nous sommes d'avis, sous toute réserve, de décomposer ביומצן en ב, abbréviation de בן « fils », et יומצן, auquel nous comparons יומצאל, Hal., 259, lig. 2.

Ligne 4. אבכלן, pluriel régulier de בכלן « le Bakîlite »; cf. Hal., 174, lig. 1 et 4. Sur cette forme de

[1] Voici, d'après un estampage que nous possédons, la teneur de cette inscription :

Battant de gauche.	Battant de droite.
ניהו | רתדתון | א	1 והבעתת | יפד | וב
השע | ווהבאום | י	2 תאד | והופעתת | י
נו | גדנם | שמו | מ	3 רחב | וסעדתון | ב
חתהמו | תפץ | במק	4 צרעי | פנות | צר
ל | ותר | יהנעם | מל	5 ם | מראהמו | כרבא
חת | מלך | סבא	6 ך | סבא | בן | והבא

A la sixième ligne, la poignée de la porte occupe la place de ל \| י, ce qui donne le nom et le surnom והבאל \| יחת.

En nous réservant de commenter ce texte à une autre occasion, nous proposons la traduction suivante :

1 Wahab'athat Yafid, et ses fils Râthadthoûn A-
2 t'ad, et Hauf'athat Yehascha', et Wahabawwam Ya-
3 rhab et Sa'adthoûn, les Gadanites, ont placé les deux
4 battants qui ouvrent sur le glacis de leur forteresse Tâfad en l'hon-
5 neur de leur maître Karib'il Wâtar Yehan'am, roi
6 de Sabâ', fils de Wahab'il Yahout, roi de Sabâ'.

pluriel pour les noms ethniques, voir notre inscription 11, lig. 2, et *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXXII, p. 546. — Nous avons traduit חורו par assimilation avec l'arabe حَوارِىّ, par « allié ». Ce qui nous a surtout fait adopter cette interprétation, c'est le sentiment que le sujet de la phrase unique doit s'étendre jusqu'à הקניו (lig. 5). Nous ne nions pas les difficultés d'un pluriel à l'état construit, tel que חורו. — La ville de ʿAmrân est celle d'où proviennent la plupart des inscriptions du British Museum. Elle est citée dans Os., 1, lig. 2; 20, lig. 1 et 6. La tribu de Marthad (lig. 5 et 8) y occupe une place prépondérante.

Ligne 6. Nous avons traduit צלמנהן comme un duel. Malgré les objections de M. Philippi, *Das Zahlwort Zwei im Semitischen* dans le *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXXII, p. 62, nous persistons à considérer également comme des duels ביתנהן « les deux maisons », Fresnel, 45, lig. 2 = Hal., 657, lig. 2, סירנהן « les deux champs », que M. Prideaux (*Transactions of the Society of Biblical Archæology*, VI, p. 313) traduit par « the two enclosed fields », כורנהן, inscription 14, ligne 12. Dans notre cas spécial, l'aspect du monument, qui porte la trace de deux statues, paraît décisif et doit lever tous les scrupules des linguistes.

Ligne 7. חטי | ורצו. Cf. Os., 20, lig. 5.

Ligne 8 et suiv. Cf. Os., 20, lig. 6 et suiv.

Ligne 9. On peut s'étonner que, cette fois, לחיעתה soit mentionné seul.

Ligne 11. אתמרם | הנאם. Cf. Os., 9, lig. 6.

9.

Petit autel en pierre, dont la base a 0m,105 dans tous les sens et est haute de 0m,05. Le couronnement, haut de 0m,08, est large de 0m,13 en tout sens. A la partie supérieure, un creux profond de 0m,08, à l'intérieur duquel on remarque des traces de combustion.

Sur une des faces du couronnement, on lit l'inscription suivante :

1 ЧϘΨ | ꓷ∘Ч⋈ʔ

2 ꓷ>ԥЧ | Xʔ

Transcription hébraïque :

1 ידנעם | הקנ

2 ית | נסרם

1 Yadnâ'am a fait un
2 vœu à Nasr.

Ligne 1. ידנעם « la main de la grâce divine », nom propre de femme, qui rappelle les noms hébreux אֲבִינֹעַם, nom d'homme; אֲחִינֹעַם, nom de femme. Comme sur certains monuments phéniciens, on

trouve sur des monuments himyarites la représentation de mains, que l'on considérait comme des emblêmes symbolisant l'espoir dans la faveur divine. Cf. dans le *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XIX, planches VII et XI. Étant donné le sens métaphorique que יד « main » reçoit souvent en himyarite, lorsqu'on l'applique à la fortune (voir Hal., 192, lig. 2; 498; 526, lig. 3; 533, lig. 2, etc.), on peut comparer le nom d'une femme phénicienne. Giddeneme = גדאנעמא, dans le Pœnulus de Plaute; voir Schröder, *Die Phönizische Sprache*, p. 18, 128, 298. Cf. également le phénicien נעמתפעמא avec ses nombreuses transcriptions latines réunies par Schröder, *ibid.*, p. 17, note 2.

Ligne 2. Comme dans notre inscription I, le nom de l'objet offert à la divinité n'est pas exprimé. — Sur le dieu Nasr, voir Ed. Meyer, *Ueber einige Semitische Götter*, dans le *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXXI, p. 741. Peut-être ce dieu était-il adoré sous la forme d'un aigle (نَسْرٌ, hébreu נֶשֶׁר), et est-il représenté sur le bijou conservé au British Museum, reproduit dans les *Inscriptions in the Himyarite character* (London, 1863, in-folio oblong), planche XVIII, n° 42.

10.

Parallélogramme, haut de 0m,38, large de 0m,20, profond de 0m,19. A la partie supérieure, la trace de scellement d'une statue. On voit distinctement la

place des deux pieds et un creux circulaire qui recevait probablement le pan de la robe.

Voici le texte de l'inscription, qui est complète, sauf quelques éraflures légères à droite :

.𐩣𐩫𐩧𐩨 | 𐩨𐩬 | 𐩥𐩸𐩡 | 𐩠 1

𐩤𐩬𐩺 | 𐩦𐩺𐩣𐩠𐩣𐩥 | 𐩩𐩱𐩡𐩨 2

𐩧𐩺𐩣𐩣 | 𐩨𐩲𐩡 | 𐩤𐩵𐩣𐩬 | 𐩹𐩵𐩣 3

𐩠𐩬 | 𐩱𐩡𐩣𐩬 | 𐩢𐩴𐩬 | 𐩥𐩤𐩠𐩠 4

𐩥 | 𐩨𐩣𐩪𐩱𐩡𐩠𐩥 | 𐩡𐩤𐩨𐩡 | 𐩹𐩩 5

𐩠𐩲𐩬𐩠𐩥 | 𐩥𐩣𐩩𐩲𐩠𐩥 | 𐩨𐩬 6

𐩻𐩱𐩧 | 𐩻𐩱𐩧 | 𐩥𐩢𐩣𐩵 | 𐩣𐩤𐩣 7

·𐩱𐩡𐩨 | 𐩨𐩹𐩩 | 𐩺𐩯𐩱𐩬 | 𐩦𐩥 8

𐩰 | 𐩥𐩣𐩩𐩲𐩬 | 𐩲𐩨𐩵𐩠𐩥 | 𐩲𐩣𐩫𐩧 9

· | 𐩨𐩬 | 𐩥𐩸𐩡 | 𐩨𐩬 | 𐩨𐩱𐩪𐩩 10

· | 𐩥𐩡 | 𐩪𐩲𐩵𐩠𐩣𐩥 | 𐩧𐩳𐩥 | 𐩱 11

𐩣𐩧𐩱𐩠𐩣𐩥 | 𐩨𐩬𐩺 | 𐩨𐩩𐩲 | 12

𐩨𐩩𐩱𐩡𐩨 | 𐩧𐩺𐩣𐩣 13

Voici la transcription hébraïque, avec restitution des quelques lettres tombées :

ע]מכרב | בן | וזל | ה 1

קני | שימהמו | תאלב 2

רימם | בעל | קרמן | דדם 3

4 הן | צלמן | חנן | וקהה
5 ו | במסאלהו | לקבל | דת
6 הענהו | ומתעהו | בן
7 תאר | תאר | וחמד | מקם
8 ת]אלב | בדת | יתאן | שו
9 ף | ומתען | עבדהו | עמכר
10 ב] | בן | וזל | בן | באסת
11 ם] | ול | סעדהמו | רצו | א
12 מראהמו | בני | בתע |
13 בתאלב | רימם

1 [ʿA]mkarib, fils de Wazal, a
2 voué à leur maître Ta'lab
3 Riyam, maître de Ḳadoumân, celui de Dam-
4 hân, une statue, parce qu'il l'a exau-
5 cé dans sa prière, en ce qu'il
6 l'a aidé et l'a protégé contre
7 un talion après l'autre, et (ʿAmkarib) a célébré la gloire de
8 [Ta]'lab, pour qu'il continue à entourer de sa
9 sollicitude et à protéger son serviteur ʿAmka-
10 rib, fils de Wazal, contre tout
11 mal, et pour qu'il lui procure la faveur de leurs maî-
12 tres, les Banoû Bataʿ.
13 Au nom de Ta'lab Riyam.

Ligne 1. וזל, nom propre, dont la racine est inconnue. Cf. lig. 10.

Ligne 3. קדמן est nommé de même, comme un sanctuaire de Ta'lab, dans les inscriptions 10, 11

et 12 de Constantinople; cf. Mordtmann und Müller, *Sabäische Denkmäler*, p. 42 et suiv. On lit dans 10, lig. 5 et 6 : בעל | קדמן; dans 11, qui s'y trouve deux fois, lig. 4 et 5 dans un exemplaire, lig. 3 et 4 dans l'autre : עדי | קדמן | ודמהן; enfin aux lig. 2 et 3 de 12 : בעל | קדמן | דדמהן.

Ligne 6. הען = اعان; cf. Os., 7, lig. 6.

Ligne 7. תאר | תאר. Cf. l'arabe ثَأْر « talion », et תאר | תארן dans l'inscription 5 de Constantinople, lig. 7; voir Mordtmann und Müller, *Sabäische Denkmäler*, p. 22 et 25.

Ligne 8. שוף « voir, protéger », comme en arabe vulgaire. Cf. Os., 7, lig. 8.

Ligne 10. באסתם, dans la même formule, avec שוף dans Os., 7, lig. 9.

Ligne 12. Nous parlerons des בנו | בתע, qui ne figurent ni dans les inscriptions du British Museum, ni dans celles de Halévy, en expliquant l'inscription 14, lig. 9. Les inscriptions de Constantinople fournissent au moins quatre exemples de בתע, employé soit comme nom de tribu, soit comme nom d'homme.

II.

Pierre complète de tous les côtés, large de 0m,39, haute de 0m,315, profonde de 0m,18. Dans la partie

supérieure, on remarque à gauche et à droite deux trous de scellement à peu près carrés, et dans l'intervalle quatre trous disposés deux par deux. Ceux qui sont le plus à gauche affectent la forme de pieds et sont très rapprochés l'un de l'autre; ceux qui sont le plus à droite sont plus distants et ont une forme arrondie.

L'inscription, qui a dix lignes, parle de « quatre statues d'or » qui devaient surmonter la pierre; ce qui est tout à fait d'accord avec l'aspect actuel du monument. La surface plane sur laquelle est placée l'inscription a légèrement souffert à droite, où, plusieurs fois, les premières lettres des lignes ont disparu.

Voici le texte de l'inscription :

[illegible] 1

[illegible] 2

[illegible] 3

[illegible] 4

[illegible] 5

[illegible] 6

[illegible] 7

[illegible] 8

[illegible] 9

[illegible] 10

Voici la transcription hébraïque, complétée partout où cela nous a été possible :

1 יצבח | ארים | בן | מוקצם | ובוסם | ואתתהו | כרבת | דת | מ

2 ··סם | אצרחן | אדם | מלכן | הקניו | מראתהמו | אמעתתר | בא

3 רבע]ת | בנן | ארבעת | אצלמם | אלי | דהבם | חמרם | בדת | חמרת

4 ה]מי | אמעתתר | עלמם | ותלת | בנתם | וחיו | כל | המת | או

5 לדן | ורבת | אפסהמי | בהסת | אולדן | ול | ותא | אמעת

6 ת]ר | חמר | עבדיהו | יצבח | וכרבת | אולדם | הנאם | לופיהם

7 ר | וזפי | אולדהמו | ול | וזפהמו | אמעתתר | נעמת

8 ם | ומנגת | צדקם | וזפי | בניהו | חרף | ומגדעל | ורב

9 בת | ועמעתק | בני | מקצם | ואפקל | ותמר | צדקם | עדי

10 ארצהמו | נחל | חרף | ועזבת | בערהמו | באמעתתר

1 Yaṣbaḥ, de Riyam, fils de Mauḳiṣ, et de Baus, et sa femme Karibat, cellē de M.....

2 s, les gens de Ṣirwâḥ, vassaux des rois, ont voué à leur déesse Oumm'athtar pour qua-

3 tre fils quatre statues d'or pur, parce qu'a donné

4 à tous deux Oumm'athtar des garçons et en plus trois filles. Et ont vécu tous ces en-

5 fants, et leurs âmes à tous deux ont été rassérénées (?) par ces enfants. Puisse continuer Oumm 'ath-

6 tar à gratifier ses serviteurs Yaṣbaḥ et Karibat d'enfants parfaits, à les favoriser

7 eux-mêmes et à favoriser leurs enfants, et puisse Oumm'athtar leur accorder un bienfait

8 et un salut efficace et favoriser les fils de Yaṣbaḥ : Khârif, Magda'al, Ra-

9 babat et 'Am'atîḳ, les descendants de Mauḳiṣ, et les moissons, et les fruits excellents dans

10 leur terre Nakhal Khôréf et dans les pâturages lointains de leurs chameaux. Au nom de Oumm'athtar.

Ligne 1. ארים est peut-être un patronymique de רים, formé comme un comparatif. — מוקצם se retrouve plus bas sans ו (lig. 9). — בוכם est sans doute un nom de femme; déjà plus haut, inscription 6, lig. 1 et 2, nous avons rencontré un personnage, dont on nommait à la fois le père et la mère. — Le *noun* de אחת (cf. أُنْثَى) est tombé, comme parfois, en araméen. Cf. l'hébreu אִשָּׁה, et voir d'autres exemples en ḥimyarite à propos de la ligne 6. — כרבת, nom de femme, féminin de כרב.

Ligne 2. אצרחן «les gens de Ṣirwâḥ», d'après la localité de צרוח = صرواح, Fresnel, 21; Hal., 51, lig. 13; peut-être Reh., 6, lig. 4. Pour la formation, cf. inscription 8, lig. 4. — מראת est le premier exemple du féminin de מרא «maître». Dans le sens de déesse, c'est un aramaisme. — אמעתתר est un nouveau nom de divinité féminine. Cf. le nom phénicien de la mère du roi Eschmoun'azar אמעשתרת; voir *Corpus inscriptionum semiticarum*, I, p. 14 et suiv.

Ligne 3. בנן = بَنُونَ, بَنِينَ, état absolu du pluriel de בן. — אלי, pluriel de ד; voir nos *Études sur l'épigraphie du Yémen*, dans le *Journal asiatique*, 1882, I, p. 373.

Ligne 4. עלמם = غلام. — המת est l'équivalent de l'hébreu הֵמָּה. Voir Os., 4, lig. 14 et 19. La même forme se trouve en phénicien; cf. *Corpus inscriptio-*

num semiticarum, p. 17, col. 1. Cf. dans cette même inscription, lig. 5.

LIGNE 5. רבח | אפםהמי. La lecture n'est pas douteuse, et il semble que l'idée contenue dans ces deux mots se rapporte au bonheur ou à la tranquillité, que les enfants ont procuré à leurs parents. רבח nous a paru devoir s'expliquer par l'arabe رجح. Al-Djauharî, dans son *Ṣaḥâḥ*, commence son article sur cette racine par ces mots : تَرَجَّحَ اى آسْتَرْخَى. Or, on lit dans le *Âsâs al-balâġa* de Az-Zamakhscharî (I, p. 216) : استرخت به حالة سهلت وحسنت بعد الضيق والشدّة. Nous croyons qu'en ḥimyarite רבח, comme رجح et رخا, exprime l'aisance, le bien-être et le repos. D'autre part, M. D. H. Müller nous a, de vive voix, suggéré l'idée que אפםהמי pourrait être pour אנפםהמי avec contraction du ן. Cette conjecture est d'autant plus plausible que l'on trouve en ḥimyarite אתת pour אנתת (voir lig. 1 de cette même inscription); אםם pour אנםם (Mordtmann und Müller, *Sabäische Denkmäler*, p. 37); בת à côté de בנת = بِنْت, etc. En conséquence, nous proposons de traduire : « et leurs âmes à tous deux ont été rassérénées par ces enfants. »

LIGNE 7. ול והבהמו. Cf. Os., 17, lig. 5 et 6 et aussi 12, lig. 8.

LIGNE 8. מננת | צדקם. Cf. l'inscription de Cruttenden, lig. 6, dans Halévy, *Études sabéennes*, p. 200; Prideaux, 4, lig. 3. Notre inscription n'est pas favorable à la correction proposée par M. Mordtmann

dans le *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXX, p. 329. Cf. du reste *ibid.*, XXIX, p. 599. — חרף; cf. خارِف, dans Ibn Doraid, *Ischtiķâķ*, p. 255. — מנדעל, composé de מנד et de על. Cf. מִמֶּגֶד שָׁמַיִם מֵעָל, *Deutéronome*, XXXIII, 13, si l'on admet la correction de l'exégèse moderne à la place de מִטָּל. — רבבת, nom d'homme, malgré la terminaison féminine. Cf. רבבם, Os., 8, lig. 1 et 9; 5 de notre série, lig. 1; الرباب, dans Ibn Doraid, *Ischtiķâķ*, p. 111.

Ligne 9. עמעתק. Nombreux sont les noms propres composés, dont le premier terme est עם; עתק = عتيق. — בני exprime ici, non pas les fils, mais les petits-fils.

Ligne 10. נחל | חרף, le nom propre de la terre, signifie « les palmiers de l'automne » ou « les palmiers de Kharf », cf. חרף, nom d'une citadelle, Hal., 193, lig. 1 ou encore « les palmiers de Khârif », cf. חרף, nom de l'un des fils, lig. 8. — עזבת. Ayant assimilé בער à l'arabe بعير (cf. Hal., 535, lig. 2; D. H. Müller, dans le *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXX, p. 673, lig. 7), nous avons expliqué עזבת par l'arabe عزبة « pâturage éloigné ». On peut supposer que les palmiers étaient dans le voisinage, et les pâturages à distance.

12.

Pierre fruste de deux côtés, en haut et à gauche, longue de 0m,25 sur une largeur de 0m,25. La

pierre est brute par derrière. Des quatre lignes d'inscription, la première ne laisse plus voir que le bas des lettres.

Voici ce que nous lisons :

𐩡𐩢𐩹𐩱𐩩𐩩 | 𐩨 1

𐩴𐩤 | 𐩫𐩡 | 𐩥𐩴𐩹 2

𐩴 | 𐩴𐩹𐩬 | 𐩰𐩨𐩠 3

𐩴𐩰𐩢𐩭𐩧 | 𐩨𐩰𐩭 4

Transcription hébraïque :

1 לחיעתת | ב

2 דק | כל | ודי

3 ד | דין | אבה

4 דאחחר | באח

1 Leḥi'athat, fils de..... [le jus]-
2 te.....
3 le culte de son père.......
4 qui a retardé pour l'avenir

Ligne 2. Nous complétons צ[דק par conjecture. — כל | ודי est peut-être כל | ד «parce que» (cf. כלכדי, Hal., 361, lig. 1), suivi de דיין, verbe dont le substantif se trouve à la ligne suivante. Le sens serait «parce qu'il a observé.......le culte de son père». Le verbe דין paraît employé dans דינדין, Hal., 152, lig. 7. La forme דיין a été supposée par nous, parallèlement à אחחר (lig. 4) = أخّر.

Ligne 4. Peut-être convient-il de lire באחר, de la même racine que le verbe אחחר, qui précède immédiatement.

13.

Pierre fruste en haut et à droite. Sa plus grande largeur est de $0^m,59$, sa plus grande hauteur de $0^m,47$, sa profondeur de $0^m,07$. Voici ce qu'on lit sur l'inscription, dont les lettres sont en relief sur la pierre :

𐩠𐩣𐩥 𐩽 𐩯𐩬𐩰𐩧𐩩𐩬 𐩽 𐩨𐩧𐩱 1
𐩣 𐩽 𐩴𐩧𐩨𐩣 𐩽 𐩥𐩣𐩬𐩠𐩣𐩩𐩣 𐩽 𐩨𐩬 𐩽 𐩣𐩥𐩻 2
𐩱 𐩽 𐩱𐩣𐩧𐩱𐩠𐩣𐩥 𐩽 𐩱𐩣𐩡𐩫𐩬 𐩽 𐩦𐩧𐩢𐩨 3
𐩣𐩲𐩵𐩫𐩧𐩨 𐩽 𐩺𐩬𐩲𐩣 𐩽 𐩱𐩣𐩡𐩫 𐩽 𐩯𐩨𐩱 𐩽 𐩥 4
𐩣 𐩽 𐩥𐩩𐩠𐩣𐩩 𐩽 𐩥𐩲𐩧𐩨𐩥 𐩽 𐩥𐩯𐩩𐩤𐩰𐩥 5
𐩣𐩡𐩥 𐩽 𐩥𐩠𐩤𐩣𐩥 𐩽 𐩨𐩺𐩩𐩠𐩣𐩥 𐩽 𐩥𐩫𐩡 𐩽 6
𐩥 𐩽 𐩧𐩢𐩣𐩬𐩬 𐩽 𐩥𐩧𐩻𐩵𐩥 𐩽 𐩨𐩺𐩩𐩠𐩣𐩥 𐩽 𐩥𐩱𐩰 7
𐩧𐩰𐩬 𐩽 𐩸𐩡𐩻𐩬𐩺 𐩽 𐩥𐩻𐩣𐩬𐩺𐩺 𐩽 𐩥𐩮𐩣𐩯 𐩽 𐩣𐩱𐩩𐩣 8

Transcription en caractères hébraïques :

המו | סנפרתן | ברא 1
ם | גרבם | ומנהמתם | בן | מות 2
א | אמראהמו | אמלכן | שרחב 3
מעדכרב | ינעם | אמלך | סבא | ו 4

5 ם | ותהמת | וערבו | וסתקפו

6 מלו | והקמו | ביתהמו | וכל :

7 ו | רחמנן | ורתדו | ביתהמו | ואפ

8 רפן | דלתני | ותמניי | וחמס | מאתם

1 .....leurs....., les Sinafarites, ont établi (?)
2 .....un.....en pierres de taille et en charpentes, depuis [ses] fonde-
3 [ments].....[par la fav]eur de leurs maîtres, les rois Schârabb-
4 [il]........[et] Ma'dîkarib Yan'am, rois de Sabâ', et
5 et le Tihâma, et ils ont donné en gage, et ont offert
6 [et] ont.....et ont érigé leur maison de Wakîl
7 [par la faveur] des divinités miséricordieuses. Et ils ont voué leur maison et
8 .....[en l'an]née cinq cent quatre-vingt deux.

Ligne 1. סנפרתן paraît désigner des personnes originaires de l'île de Sinafar, au nord de la mer Rouge. Cf. C. Müller, dans *Geographici Græci minores*, I, p. 180; Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, p. 22. — ברא est peut-être le commencement de בראו, comme dans l'inscription qui a tant de rapport avec la nôtre, Fresnel, 3, lig. 2 et 3 = Hal., 3, lig. 2 et 3. Voir les comparaisons que nous avons faites à propos des lignes 3 et 7.

Ligne 2. Le ם final est la dernière lettre de מחפדם « forteresse » ou de tout autre mot indiquant la nature de la construction. — נרבם | ומנהמתם présentent, intervertis, les deux mêmes mots qui se trouvent dans l'inscription 31 de Constantinople,

lig. 9. Nous les avons traduits d'après Mordtmann et Müller, *Sabäische Denkmäler*, p. 92. — C'est à cette même inscription que nous empruntons également les lettres qui manquent au dernier mot de la ligne, et par lesquelles devait commencer la ligne suivante : תרהו. בן | מותרהו signifie : « depuis ses fondements » et était assurément suivi de עדי תפרעהו « jusqu'à sa partie supérieure ». Voir *ibid.*, p. 89 et 90. מנהמם semble un nom propre dans notre inscription 14, lig. 17.

Ligne 3. Le א qui commence la ligne semble provenir de ברדא « par l'aide »; cf. Fresnel, 3, lig. 3 = Hal., 3, lig. 3; peut-être Hal., 345, lig. 1. — אמראהמו | אמלכן, comme dans Os., 35, lig. 3; inscription I de la série publiée par M. Müller, dans le *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXX, p. 671-673. — Nous complétons שרחבאל ou שרחביל; cf. l'inscription de Ḥiṣn al-Gourâb, lig. 1; un texte de Seetzen en haut-relief, comme le nôtre, déchiffré par M. Mordtmann, dans le *Zeitschrift*, etc., XXXI, p. 89-90, lig. 3.

Ligne 4. Dans la même inscription de Seetzen, on lit ינעם, lig. 1, et שרחבאל, l. 3. — מעדכרב apparaît ici pour la première fois parmi les rois de Sabâ'.

Ligne 5. תהמת = تِهامة (cf. l'inscription 2 de Rehatsek, lig. 6, et תהמו, dans l'inscription de Cruttenden, lig. 10). La partie basse du Yémen la plus rapprochée de la mer Rouge jusqu'au pays montagneux constitue la province yéménite de تهامة. —

Le verbe ערב a déjà été constaté dans deux autres exemples, Hal., 380, lig. 2, et 478, lig. 10. — Nous avons considéré סתקפו comme une dixième forme du verbe, dont nous trouvons קף dans Hal., 44, lig. 1, קיף dans Hal., 679, et dans l'inscription que M. Müller a retraduite dans ses *Burgen*, II, p. 27 (cf. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXX, p. 34 et 694).

Ligne 6. Nous avons traduit וכל comme le nom de «leur maison», en comparant Hal., 243, lig. 4, 6 et 7; 520, lig. 6. Il se pourrait que le sens fût «et tout».

Lignes 7 et 8. Ces deux lignes sont les plus importantes de l'inscription. D'abord, dans la ligne 7, on rencontre pour la troisième fois (cf. Fresnel, 3, lig. 3 = Hal., 3, lig. 3, et l'inscription 1, lig. 4 et 5, de Müller, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXX, p. 671) les dieux désignés par l'épithète de רחמנן «les miséricordieux». Remarquons que ces trois inscriptions ne renferment aucun nom propre de divinité et semblent appartenir à un temps où, dans le Yémen, les idées religieuses s'étaient spiritualisées. Le Coran paraît connaître, chez une fraction des Arabes, l'adoration du dieu الرحمن à la place de celle du dieu الله. Cf. *Coran*, XVII, 110; XXV, 61; Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, p. 92, note 1. — En second lieu, notre inscription est datée comme l'inscription Fresnel, 3 = Hal., 3, que nous avons déjà citée à plusieurs

reprises. Ici nous rencontrons l'année 582, là c'est l'année 573; les deux inscriptions ne sont donc séparées l'une de l'autre que par un intervalle de neuf ans. M. Halévy, *Études sabéennes*, p. 86, a fixé approximativement l'ère d'après laquelle on comptait dans le Yémen, à l'an 115 av. J.-C. M. Fell, dans le *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXXV, p. 39, admet l'exactitude absolue de cette date. MM. Mordtmann et Müller se sont décidés en faveur de l'ère des Séleucides. Voir *Sabäische Denkmäler*, p. 86. D'après leur comput, les deux inscriptions seraient de 270 et 261 ap. J.-C. On peut donc conclure des deux inscriptions qu'en 467, et déjà en 458 ap. J.-C., dans la première hypothèse; dès la seconde moitié du IIIe siècle, si l'on se range à l'opinion nouvelle, qui, d'ailleurs, n'est appuyée sur aucune démonstration, le culte des *Raḥmânân* était répandu à San'â, d'où provient sans doute également notre monument. Faisons observer enfin que, parmi les monothéistes (اهل الفترة) de l'époque antéislamisque, il y avait bon nombre de Yéménites (cf. Masoudi, *Les prairies d'or*, I, p. 124 et suiv.), ce qui s'explique par des infiltrations des croyances juive et chrétienne. — Peut-être faut-il compléter la ligne 7 en lisant ואפ]קלהמו. — Au commencement de la ligne 8, il faut lire évidemment ח]רפן « l'année ». — La date est introduite par la double préposition לל, comme dans Fresnel, 3, lig. 4 = Hal., 3, lig. 4. — Le second י de תמניי est particulier à notre inscription, les dizaines étant ordinairement en ḥimya-

rite marquées par un simple י; cf. תמני, Hal., 661, lig. 2.

14.

Pierre haute de $0^{m},57$ avec le rebord, qui est au sommet, de $0^{m},55$ sans le rebord, large dans sa plus grande largeur de $0^{m},38$, profonde de $0^{m},08$ à $0^{m},09$. La pierre est fruste à droite, brute par derrière. A la partie supérieure du monument on aperçoit encore la marque de deux pieds de statue. D'après la position des pieds, qui devaient occuper le milieu de la pierre, elle avait une largeur totale de $0^{m},56$, ce qui permet de dire, presque avec une exactitude absolue, qu'au commencement de chaque ligne il manque un tiers de ce qu'elle contenait primitivement. Le rebord très accentué, et qui fait une avance d'un centimètre, montre bien que nous avons la première ligne de l'inscription, comme l'arrêt brusque de la dernière ligne, qui n'est pas terminée, prouve que nous en possédons la fin. Dans certaines lignes, l'usure de la surface plane a fait disparaître une ou deux lettres, tantôt à droite, tantôt à gauche.

Voici la teneur de l'inscription :

[illegible] 1

[illegible] 2

[illegible] 3

[illegible] 4

𐩲𐩧𐩨 𐩽 𐩥𐩬𐩷𐩧𐩠𐩥 𐩽 𐩨𐩫𐩬 𐩽 𐩠𐩧𐩴𐩥 𐩽 𐩤𐩧𐩬 𐩽 𐩱𐩢𐩣𐩧𐩬 𐩽 𐩨𐩠 5

𐩠𐩥 𐩽 𐩰𐩩𐩮𐩬𐩲𐩥 𐩽 𐩨𐩠𐩴𐩧𐩬 𐩽 𐩳𐩠𐩧 𐩽 𐩥𐩣𐩥𐩧𐩠𐩣𐩥 𐩽 𐩨𐩠𐩥 𐩽 𐩣𐩡𐩫 6

𐩽 𐩺𐩠𐩧𐩲𐩦 𐩽 𐩣𐩡𐩫𐩺 𐩽 𐩪𐩨𐩱 𐩽 𐩥𐩹𐩧𐩺𐩵𐩬 𐩽 𐩥𐩫𐩡 𐩽 𐩣𐩮𐩧 𐩽 𐩢·· 7

𐩴𐩧𐩬 𐩽 𐩳𐩠𐩧 𐩽 𐩥𐩷𐩥𐩧𐩠𐩣𐩥 𐩽 𐩨𐩠𐩥 𐩽 𐩲𐩵𐩺 𐩽 𐩪𐩩𐩣𐩩𐩥 𐩽 𐩨𐩪. 8

𐩹𐩢𐩨𐩡𐩥 𐩽 𐩣𐩧𐩱𐩺𐩠𐩣𐩥 𐩽 𐩺𐩧𐩣 𐩽 𐩥𐩨𐩧𐩴 𐩽 𐩨𐩬𐩺 𐩽 𐩨𐩩𐩲 𐩽 𐩥𐩠𐩣𐩵𐩬 9

·· 𐩽 𐩱𐩧𐩺𐩵𐩬 𐩽 𐩥𐩲𐩦𐩧 𐩽 𐩪𐩰𐩡𐩬 𐩽 𐩥𐩱𐩲𐩧𐩨 𐩽 𐩣𐩧𐩨 𐩽 𐩥𐩹𐩱𐩨𐩬 𐩽 𐩱𐩧 10

·· 𐩲𐩬𐩥 𐩽 𐩨𐩲𐩵𐩠𐩣𐩥 𐩽 𐩣𐩧𐩱𐩺𐩠𐩣𐩥 𐩽 𐩦𐩰𐩲𐩻𐩩 𐩽 𐩱𐩦𐩥𐩲 𐩽 𐩥𐩺𐩧𐩣 𐩽 𐩱𐩺 11

·· 𐩣 𐩽 𐩥𐩠𐩵𐩧𐩫𐩠𐩣𐩥 𐩽 𐩨𐩫𐩥𐩧𐩬𐩠𐩬 𐩽 𐩥𐩠𐩤𐩹𐩠𐩣𐩥 𐩽 𐩪𐩨𐩺𐩠𐩣𐩥 12

𐩥 𐩽 𐩲𐩦𐩧𐩺 𐩽 𐩥𐩻𐩡𐩻 𐩽 𐩣𐩱𐩬𐩣 𐩽 𐩱𐩪𐩵𐩣 𐩽 𐩨𐩳𐩲𐩣 𐩽 𐩥𐩱𐩧𐩺𐩵𐩬 𐩽 𐩰𐩷𐩥𐩧𐩥 13

𐩪𐩨𐩲𐩥 𐩽 𐩫𐩡 𐩽 𐩣𐩢𐩰𐩵𐩩 𐩽 𐩧𐩺𐩵𐩩 𐩽 𐩥𐩫𐩡 𐩽 𐩣𐩮𐩬𐩲 𐩽 𐩱𐩧𐩺𐩵𐩬 𐩽 𐩥 14

𐩬𐩠𐩬 𐩽 𐩳𐩨𐩲𐩣 𐩽 𐩥𐩨𐩳𐩲𐩩𐩣 𐩽 𐩥𐩱𐩩𐩥𐩥 𐩽 𐩨𐩬 𐩽 𐩫𐩹𐩱𐩡𐩩 𐩽 𐩪𐩨𐩱𐩩𐩬 15

𐩽 𐩥𐩭𐩬𐩣𐩣 𐩽 𐩹𐩠𐩧𐩳𐩥𐩠𐩣𐩥 𐩽 𐩥𐩢𐩣𐩵𐩣 𐩽 𐩨𐩹𐩩 𐩽 𐩠𐩥𐩧𐩲𐩥 𐩽 𐩥𐩠 16

𐩢𐩰𐩵𐩬 𐩽 𐩹𐩪𐩨𐩱𐩺𐩬 𐩽 𐩣𐩬𐩠𐩣𐩩𐩣 𐩽 𐩥𐩡 𐩽 𐩪𐩲𐩵𐩠𐩣𐩥 𐩽 𐩩𐩱𐩡𐩨 𐩽 𐩧 17

𐩱𐩻𐩣𐩧 𐩽 𐩥𐩱𐩰𐩤𐩡 𐩽 𐩮𐩵𐩤𐩣 𐩽 𐩲𐩵𐩺 𐩽 𐩱𐩧𐩳𐩠𐩣𐩥 𐩽 𐩥𐩣𐩦𐩺𐩣 18

𐩽 𐩩𐩱𐩡𐩨𐩧𐩺𐩣𐩣 𐩽 𐩨𐩲𐩡 𐩽 𐩢𐩵𐩻𐩬𐩬 19

Voici la transcription hébraïque de ces dix-neuf lignes, sans changement ni addition :

1 ו | סעדתאלב | יהשע | ובניהמו | מחממדם |

2 בנו | משערם | הקניו | שימהמו | תאלב | רימם

3 וליהו | צלמם | דדהבם | חמדם | בדת | חמר | ו

4 לב | יהשע | בן | משערם | בכל | סבאת | וצביא | ומה

5 ערב | ונטרהו | בכן | הרגו | קרן | אחמרן | בה

6 הו | פתצנעו | בהגרן | צהר | ומורהמו | בהו | מלב

7 | יהרעש | מלכי | סבא | ודרידן | וכל | מצר | ח··

8 גרן | צהר | וטורהמו | בהו | עדי | סתמתו | בס·

9 לחבלו | מראיהמו | ירם | וברג | בני | בתע | והמדן

10 ·· | ארידן | ועשר | ספלן | ואערב | מרב | ודאבן | אר

11 ··ענו | בעדהמו | מראיהמו | שפעתת | אשוע | וירם | אי

12 ··ם | והדרכהמו | בכורנהן | והקלהמו | סביהמו

13 ו | עשרי | ותלת | מאנם | אסדם | בצעם | וארידן | פטורו

14 סבעו | כל | מחפדת | רידרת | וכל | מצנע | ארידן | ו

15 נהן | צבעם | ובצעתם | ואתוו | בן | כל | אלת | סבאתן

16 · | וענמם | להרצוהמו | וחמדם | בדת | הורעו | וה

17 חפרן | לסבאין | סנהמתם | ול | סעדהמו | תאלב | ר

18 אתמר | ואפקל | צדקם | עדי | ארצהמו | ומשים

19 | האלברימם | בעל | חדתנן

1 .....[et] son [frère] Sa'adta'lab Yehascha', et leurs enfants illustres

2 .....fils de Masch'ar, ont voué à leur maître Ta'lab Riyam

3 .....son protecteur, une statue d'or pur, parce qu'il a protégé, et

4 .....[Sa'adta']lab Yehascha', fils de Masch'ar dans toutes les expéditions, attaques et pilla-

5 [ges] (?)..... [et des] Arabes; et qu'il l'a protégé, lorsque la troupe des Ḥimyarites avait fait un grand massacre dans la vil-

6 [le] (?).....et ils avaient construit des ouvrages de défense dans la ville de Ḍahr, et y avaient été approvisionnés par le roi

7 .....[et Schammir] Yehar'asch, les deux rois de Sabâ' et de Raidân, et de toutes les capitales de
8 .....la [vil]le de Ḍahr, et il les y fortifia au point qu'ils purent braver la mort dans
9 .....qui avaient contracté une alliance avec leurs chefs Yarîm et Barag, fils de Bata' et de Hamdân
10 .....Râidânites et des familles de Safâl et des Arabes de Ma'rib et de Dhi'bân des Ar-
11 [ḥâb].....ils ont été aidés ensuite par leurs deux maîtres Schaf'athat Aschwa' et Yarîm Ai-
12 [man].....il les atteignit dans les deux villes et leur .....leurs prisonniers
13 .....trois cent vingt héros Baḍa'ites et Raidânites. Et aussi ils fortifièrent
14 .....toutes les forteresses raidânites et tous les travaux d'art des Raidânites et
15 .....des marchandises de toute espèce; et ils ont apporté de toutes ces expéditions.....
16 et des troupeaux qu'ils leur ont fait agréer, et par reconnaissance de ce qu'ils sont intervenus, et qu'ils
17 .....la forteresse des Sabéens Manhamat, et afin que leur donne Ta'lab Ri-
18 [yam].....des fruits et des moissons abondantes, dans leur territoire et leurs posses-
19 [sions].....Au nom de Ta'lab Riyam, maître de Ḥadathân!

Ligne 1. Nous avons supposé en tête ואחת[ר. — Le surnom יהשע est une troisième personne de l'imparfait du הפעל de שוע (cf. Os., 8, lig. 7; Hal., 20 = 33, etc.). — מחמטדם nous paraît un participe passif de la deuxième forme, avec le redoublement exprimé par la répétition du deuxième radical, comme dans פררע, Hal., 188, lig. 2; 192, lig. 2; עללי, Hal., 192, lig. 2; 485, lig. 2; אחחר, inscrip-

tion 12, lig. 4, etc. Faut-il considérer מחמדם comme un adjectif se rapportant à בניהמו, malgré l'anomalie du ם, ou comme le nom propre d'un des fils, qui serait un Moḥammad antéislamique? Les noms des autres fils se lisaient sans doute en tête de la ligne 2.

Ligne 3. Le commencement de la ligne a dû être בעל l. חדתנן (voir lig. 19). — Dans l'état actuel de l'inscription, nous ignorons à quoi se rapporte le suffixe הו de וליהו = وَلِيَّه. — Le ו, qui suit חמר, précédait un autre verbe parallèle; cf. Os., 35, lig. 1.

Ligne 4. לב, placées en tête, sont les dernières lettres de סעדתאלב. Il n'est pas rare qu'un seul personnage soit détaché de la famille qui a élevé le monument (cf. Os., 19, 20, 25, 26; inscription 8, lig. 9, etc.). Son nom devait être précédé ici de עבדהו. — סבאת est de la même racine que מסבא Hal., 535, lig. 2; Prid., 1, lig. 3 (cf. Mordtmann, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXX, p. 29). Si dans ces deux passages מסבא, au lieu d'être synonyme de مسبأ « chemin de montagne », signifiait « champ de bataille », comme le contexte y autorise, notre traduction de סבאת serait mieux justifiée. — Quant à צביא, nous l'avons rapproché de צבא qui se trouve avec מסבא dans Hal., 535, lig. 2. — מה est probablement le commencement de מהרג; cf. הרגו, lig. 5 et notre annotation au sujet de ce mot.

Ligne 5. נטר = نظر. — הרגו a été traduit par

« faire un grand massacre », d'après Mordtmann et Müller, *Sabäische Denkmäler*, p. 24 et 25. Rappelons que Halévy l'avait traduit par « remporter une victoire », en expliquant הרג | מהרג dans Os., 6, lig. 5; cf. *Études sabéennes*, p. 139. Le sujet de הרגו est קרן | אחמרן. — בח est sans doute le commencement de בהגרן | צהר; cf. lig. 6.

Ligne 6. Les ouvrages de défense (cf. מצנע, lig. 14) avaient-ils été construits par les Sabéens pour se défendre, ou par les Ḥimyarites pour protéger leur conquête? — צהר est à deux heures à l'ouest de San'â. Cf. Al-Hamdânî, *Iklîl* dans Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, p. 181; Müller, *Die Burgen*, I, p. 26 et suiv. — מורהמו, deuxième forme du verbe, dont nous avons la quatrième dans יהמרם, Hal., 343, lig. 4, et le substantif מיר dans Os., 1, lig. 8; Hal., 343, lig. 2. Si comme cela paraît probable, ce sont les Sabéens qui se sont enfermés à Ḍahr, les provisions ont dû être réunies par les deux rois de Sabâ' et de Raidân (lig. 7), et, dès lors, מלכ doit être le commencement de מלכיהמו « leurs deux rois ».

Ligne 7. Après יהמו, qui commençait la ligne, devaient être nommés les « deux rois de Sabâ' et de Raidân », dont le second est [שמר |]יהרעש; cf. שמר יהרעש sur l'une des inscriptions ḥimyarites données par M. Goupil à la Bibliothèque nationale, dans le classement provisoire de M. Mordtmann, 4, lig. 8; voir *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesell-*

schaft, XXX, p. 289; شمّر يرعش dans Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes*, I, p. 80 et 81. — מצר; voir deux exemples de ce mot dans les inscriptions données par M. Goupil à la Bibliothèque nationale (dans le classement provisoire de M. Mordtmann, 4, lig. 5; 20, lig. 2; conf. *Zeitschrift*, etc., XXX, p. 291 et 294).

Ligne 8. En tête nous lisons חגנן. — L'attaque faite par le chef des Ḥimyarites avait été vaillamment repoussée par les Sabéens. טור paraît être un dénominatif de חטור, terme de fortification très usité dans la langue de nos inscriptions. Cf. D. H. Müller dans le *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXX, p. 707. Voir plus bas, lig. 13. — סתמתו = استمتوا.

Ligne 9. Ce sont Yehascha' et les Ḥimyarites qui doivent avoir contracté une alliance avec Yarîm et Barag, désignés comme fils de Bata' et de Hamdân, tribus éminemment ḥimyarites qui adoraient également Ta'lab Riyam. Sur Bata' voir particulièrement Al-Bakrî, *Das Geographische Wörterbuch*, p. 138; Wüstenfeld, *Register*, p. 109; Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, p. 250; Mordtmann und Müller, *Sabäische Denkmäler*, p. 44 et suiv. En dehors de l'exemple publié plus haut (inscription 10, ligne 12), les inscriptions 11, 12, 13, 14 et 15 de la collection conservée au musée de Tschinili-Kiosk de Constantinople mentionnent la tribu de בתע; la ligne 2 de l'inscription 14 et la ligne 4 de

l'inscription 15 portent comme ici : בתע | והמדן. La tribu de Bata' était établie au nord de San'â. Parmi les descendants de Bata', Al-Hamdânî réunit dans le *Iklîl*, cité par Mordtmann und Müller, *ibid.*, p. 45, ذو مقار يريم et ذو بتع بريل. Le premier est naturellement notre ירם, le second provient d'une confusion facile en ḥimyarite entre notre ברג et un ברל, celui-ci ayant l'avantage de pouvoir être pris pour un nom théophore. Aussi Al-Hamdânî ajoute-t-il : ومعناه برى ال اى خلقة الله.

Ligne 10. Nous avons ici une énumération des Sabéens, qui se tenaient sur la défensive; nous ne savons pas si les Raidânites (ארידן) sont mentionnés les premiers. — עשר a été considéré comme un pluriel signifiant « les réunions, les familles ». — Pour ספלן, cf. سفال, dans Yâḳoût, *Geographisches Wörterbuch*, III, p. 96; Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, p. 274. — מרב = مأرب; l'orthographe ḥimyarite est ordinairement מריב. Les passages ont été groupés dans nos *Études sur l'épigraphie du Yémen* (*Journal asiatique* de 1882, I, p. 385 et 386.) — ךאבן. Doit-on comparer, malgré la différence de l'orthographe et les incertitudes géographiques, le ذيبان de Al-Bakrî (*Das Geographische Wörterbuch*, p. 383) et de Al-Hamdânî dans Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, p. 305, et compléter ארחב d'après ce dernier, qui mentionne ذيبان بن عليان بن ارحب?

Ligne 11. הענו = اعانوا; cf. הען, Os., 7, lig. 6. — בערהמו est employé dans le sens du בְּעַד hébreu;

cf. Os., 13, lig. 4, et peut-être Hal., 242, lig. 1. — Le sujet, qui vient ensuite, semble désigner deux chefs de Sabâ' : 1° שפעתת | אשוע, comme il faut lire également dans Fresnel, 45, lig. 1 = Hal., 657, lig. 1; 2° ירם | איׄמן, qui est appelé «roi de Sabâ'» dans l'inscription du musée de Tschinili-Kiosk à Constantinople, expliquée par M. Mordtmann, dans le *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* XXXIII, p. 485. Remarquons encore que l'inscription de Fresnel a été trouvée sur le territoire de Sabâ', et que le fils de Schaf'athat y porte également le surnom de אימן, peut-être «le Yéménite».

Ligne 12. Nous croyons que le sujet des deux verbes הדרכהמו et הקׄדהמו (nous ignorons le sens de celui-ci) est le chef ḥimyarite סעדתאלב | יהשע, qui cerne les Sabéens dans «les deux villes» (בכורנהן). —Pour סבי «prisonnier» avec un י, cf. Os. 8, lig. 6; Rehatsek, 6, lig. 13.

Ligne 13. מאנם paraît une forme inadmissible, à la place de מאן = مَيُون; le lapicide s'est sans doute laissé entraîner par l'analogie des finales dans les deux mots suivants. — בצע se trouve dans l'inscription Hal., 449, lig. 2 et 3, comme le nom d'une ville, où «le roi de Ma'în et de Raidân» fait creuser un puits. — Pour le verbe טור, cf. nos notes sur la ligne 8.

Ligne 14. Bien que nous ignorions le sens de סבעו, nous croyons qu'il a pour sujet les Ḥimyarites.

Ligne 15. נהן est peut-être la fin de בכור|נהן; cf.

lig. 12. — צבעם | ובצעתם provient, pensons-nous, d'une erreur du lapicide, pour בצעם | ובצעתם « toute espèce de marchandises », comme dans Isaïe, III, 1, on lit מַשְׁעֵן וּמַשְׁעֵנָה « toute espèce d'appuis ». Il s'agit des marchandises qu'après la conquête les Ḥimyarites ont enlevées « dans les deux villes ». — « Ces expéditions » sont celles qui sont mentionnées dans les mêmes termes à la ligne 3.

LIGNE 16. ועגנם (غنم) termine l'énumération des parties dont se composait le butin conquis sur les Raidânites. — דהרצוהמו « qu'ils (les Ḥimyarites) leur ont fait agréer » (à leurs alliés, Yarîm et Barag, fils de Bata' et de Hamdân). — הורעו = اورعوا.

LIGNE 17. Nous complétons en tête [מ]חכרן. — סבאין « les Sabéens » s'est déjà trouvé dans Os. 17, lig. 3. — מנהמתם, au lieu d'être ici un nom commun (cf. notre inscription 13, lig. 2), semble plutôt le nom de la forteresse sabéenne.

LIGNE 18. משים a été complété en משימ[ה]המו.

LIGNE 19. La ligne, interrompue au milieu, contient évidemment la fin de l'inscription. — Pour חדתן, nom de ville, cf. Hal., 481, lig. 2, où עתתר est appelé בעל | חדת à la fin d'une inscription qui portait peut-être à l'origine בעל | חדת[ן].

P. S. Nous avons conservé l'ancien système de transcription, tout en reconnaissant la portée des identifications proposées récemment par M. Prætorius (*Literatur-Blatt für Orientalische Philologie*, I, p. 29-32), d'après lequel le X serait un שׂ au lieu d'un ז, et le X un ז au lieu d'un ח̣. Nous hésitons encore et sommes ébranlés, mais non convaincus.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

La séance est ouverte à huit heures, par M. E. Senart, en l'absence de M. Ad. Regnier, président et des vice-présidents

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

M. Senart annonce en ces termes la mort de M. Sanguinetti, membre du Conseil :

« Messieurs,

« L'honneur qui m'échoit de présider aujourd'hui votre séance m'impose un devoir pénible. Je suis chargé de vous faire connaître la mort de notre confrère, M. le Dr Sanguinetti. En sa personne la science fait une perte bien sensible; nous la ressentirons tous particulièrement. Arabisant habile, M. Sanguinetti tenait à notre Société par des liens étroits. C'est dans nos collections ou dans notre journal qu'ont paru ses principaux travaux : cette édition modèle d'Ibn Baṭoûṭah, à laquelle est attaché avec le sien le nom cher à tous d'un de nos vice-présidents, et ses savantes études sur la médecine arabe. Depuis longtemps il faisait partie de votre Conseil. Si ces dernières années avaient privé nos réunions de son concours habituel, elles n'avaient pu nous faire oublier des services anciens et un collègue excellent. Lui aussi nous gardait bon souvenir; il continuait à notre Société son dévouement actif. Il nous en laisse un gage suprême. Une lettre de Mme veuve Sanguinetti vient de nous apprendre que, par son testament, il lègue à la Société asiatique une somme de

dix mille francs. Si large que soit une pareille libéralité, si utile que soit cet encouragement à nos communes études, ce qui nous le rend par dessus tout précieux, c'est le sentiment de confraternité fidèle qui a inspiré cette disposition. Je ne suis que votre interprète à tous en exprimant ici notre vive reconnaissance pour le bienfaiteur de l'œuvre commune, nos regrets sincères pour le savant exact et consciencieux. Nous prions sa famille, frappée d'un coup si cruel, d'agréer le témoignage unanime de notre gratitude et de notre respectueuse sympathie. »

M. Halévy fait une communication sur le mot persan *aspenj*. (Voir ci-dessous p. 282.) On a rapproché ce mot du latin *hospitium;* mais M. Halévy croît qu'il est antérieur à l'influence romaine, car il se retrouve vraisemblablement dans le Livre de Daniel sous la forme *Ashpenaz,* qui ne serait pas un nom propre, mais désignerait un fonctionnaire.

M. Senart revient sur le dialecte des *Gâthâs.* Sa communication sera insérée à la suite du procès-verbal.

On procède au renouvellement de la Commission du journal. Sont élus membres de cette Commission MM. Defrémery, Barbier de Meynard, Senart, Guyard et Bergaigne.

La séance est levée à neuf heures et demie.

ANNEXE N° 1

AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 13 JUILLET 1883.

M. Senart parle des résultats importants qui pourront, suivant lui, se dégager, pour l'histoire linguistique de l'Inde, d'une étude plus minutieuse et plus suivie des inscriptions anciennes. Les données littéraires réputées acquises ont fait tort jusqu'ici à l'application d'une méthode qui doit devenir féconde.

Reprenant et complétant une thèse qu'il a eu occasion déjà d'esquisser ailleurs, M. Senart s'attache à un point particulier de ce problème complexe. Il cherche à démontrer,

par une discussion détaillée, que les plus anciennes inscriptions connues dans l'Inde, celles d'Açoka, rédigées non dans le sanscrit savant, mais dans des dialectes de nature plus populaire, emploient à plusieurs égards une orthographe historique et étymologique qui ne représente pas directement la prononciation contemporaine : elle ne permet, par conséquent, aucune conclusion directe sur le degré exact de dégénérescence phonétique où seraient parvenus à cette époque les idiomes âryens parlés dans l'Inde.

A cette démonstration, M. Senart rattache des considérations plus générales.

L'étude orthographique et paléographique des inscriptions d'Açoka démontre, suivant lui : 1° que les alphabets qu'elles emploient n'avaient pu être encore à cette époque appliqués à la notation du sanscrit classique; 2° que l'orthographe en est néanmoins influencée par des connaissances étymologiques, qui ne peuvent dès lors remonter qu'à la culture orale de la langue védique et religieuse ; 3° que les différentes versions de ces monuments se partagent, au point de vue de la pratique orthographique, entre deux systèmes, l'un représenté par les inscriptions de Kapur di Giri et de Girnar, le second embrassant toutes les autres inscriptions : le premier est plus porté vers l'orthographe étymologique ou savante, le second plus purement prâcrit et populaire.

Or l'étude des inscriptions plus récentes nous montre ces deux courants se continuant parallèlement. Le premier se manifeste dans des inscriptions mélangées en apparence de sanscrit et de prâcrit, conçues dans ce qu'on a appelé le dialecte des Gâthâs; de plus en plus il va en excluant les inconséquences prâcrites et tend à se rapprocher de la langue grammaticale, du sanscrit classique correct. Comme les inscriptions purement sanscrites les plus anciennes que nous connaissions jusqu'ici sont postérieures et n'apparaissent que vers le IIe siècle de notre ère, il est permis de conclure que l'élaboration grammaticale du sanscrit, pour l'usage général et pratique, s'est accomplie justement pendant cette période

et parallèlement à ce développement que nous découvrons, suivant la même direction, dans le domaine épigraphique.

L'autre courant, celui de l'orthographe plus prâcritisante, se poursuit côte à côte dans le plus grand nombre des inscriptions de la même période, sur la côte occidentale, à Amravati et ailleurs.

Un nouveau système graphique, celui qui est consacré par le pâli et les prâcrits grammaticaux, après s'être montré antérieurement à l'état sporadique, ne s'établit que plus tard à poste fixe dans les inscriptions; il est postérieur à l'emploi courant du sanscrit correct. Il est permis de supposer que l'élaboration définitive de la langue classique a exercé son influence sur cette régularisation, (dont la tendance est en général étymologique et sanscritisante) des dialectes d'origine populaire, qui les immobilise à leur tour en idiomes fermés et littéraires. A coup sûr l'élaboration grammaticale pâli-prâcrite, qui reflète ce système orthographique, n'est certainement pas contemporaine de l'époque où régnait universellement, au témoignage des monuments, l'usage exclusif de l'orthographe prâcrite plus primitive. L'apparition dans les documents épigraphiques de ce système nous fournira la date approximative de cette élaboration grammaticale, et fixera l'antiquité *maxima* des ouvrages écrits conformément à ses décrets.

Il y a là, suivant M. Senart, un critérium nouveau, une source précieuse de renseignements pour la chronologie linguistique et même littéraire de l'Inde, sur laquelle M. Senart a souhaité d'attirer l'attention, en attendant qu'il en poursuive l'application de détail dans une publication prochaine.

ANNEXE N° 2

AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 13 JUILLET 1883.

COMMUNICATION DE M. HALÉVY.

Le livre de Daniel, ch. 1[er], v. 3, donne le nom de אַשְׁפְּנַז *ašpenaz* à l'officier de Nabuchodonosor qui était chargé d'introduire et de faire élever dans le palais royal des jeunes gens étrangers, destinés au service particulier du roi. La facture de ce nom, aussi bien en ce qui concerne la majorité de ses consonnes que la disposition de ses voyelles, rappelle à première vue déjà la désignation ethnographique de אַשְׁכְּנַז *aškenaz*, qui, personnifiée en patriarche, représente une peuplade arménienne dans le x[e] chapitre de la Genèse. Plusieurs commentaires modernes, s'appuyant sur cette affinité apparente, n'hésitent pas à corriger אַשְׁפְּנַז en אַשְׁכְּנַז, et, pour justifier ce changement arbitraire, ils invoquent le passage afférent de Josèphe (*Antiquités*, x, 10), qui offre la transcription Ἀσχάνης. Mais, outre que cette transcription elle-même peut bien être une corruption de Ἀσφάνης, il est maintenant à peu près établi que les lectures de noms propres, chez Josèphe comme chez les Septante, reposent en grande partie sur des rapprochements superficiels ou bien sur des tendances d'hellénisation. Dans le cas présent et par cela même que l'assimilation au nom de la Genèse se présente si facilement à l'esprit, toutes les chances d'authenticité sont évidemment du côté de la leçon massorétique, qui est aussi celle du Talmud. Cela est d'autant plus vraisemblable, que partout ailleurs dans la Bible le nom de אַשְׁכְּנַז fonctionne toujours comme nom d'un peuple déterminé, jamais comme nom d'homme. Mais si la forme אַשְׁפְּנַז du livre de Daniel est, suivant toutes les probabilités, bien authentique, son origine et sa signification ne laissent pas d'être problématiques, et cette circonstance me détermine à proposer une conjecture. J'incline à penser

que la forme hébraïque אַשְׁפְּנַז *ašpenaz*, cache le mot persan اسْپَنْج *aspandj* (avec chute du ا initial, سِپَنْج *sipandj*) « hôtel, lieu où l'on reçoit les hôtes ». L'auteur hébreu aurait ainsi appliqué à l'officier qui introduisait les hôtes étrangers dans le palais royal le nom de l'asile où ceux-ci étaient reçus et hébergés. La transcription hébraïque est irréprochable, car, d'une part, la correspondance de *s* et ש à côté de ס est usuelle au commencement de l'époque macédonienne, de l'autre, le *dj* perse est rendu à toutes les époques par un ז en hébreu. Comme exemples, je me contenterai de citer les formes hébréo-phéniciennes, פתלמיש et גְּנָז, pour le grec Πτολεμαῖος [1], et pour le perse گَنْج *gandj* « trésor [2] ». La présence du mot اسْپَنْج dans le livre de Daniel, si elle est acceptée, rendra impossible l'étymologie admise jusqu'à ce jour pour le mot en question, et qui le dérive du latin *hospitium*. Il est clair qu'à la date où le livre de Daniel a été composé, environ 160 avant l'ère vulgaire, l'emprunt d'un mot romain par les Perses constitue une impossibilité historique, et cela est d'autant plus probant qu'au point de vue de la phonétique la permutation de la terminaison *itium* en *andj*, sans analogie ailleurs, ne peut se justifier en aucune façon. Ajoutons que l'existence du terme اسپنج dans les ouvrages pehlevis milite également en faveur de la date relativement ancienne que je lui suppose, et, dans ce cas, rien n'empêchera d'admettre que le talmudico-araméen אושפיזא vient directement du perse, au lieu de venir du latin.

La conjecture qui précède pourrait gagner considérablement en certitude, si le mot اسپنج offrait une explication facile par la langue perse. Tel n'est malheureusement pas le cas. Je ne parle naturellement pas de l'étymologie qu'en donnent les Persans modernes, et qui n'est qu'un calembour populaire. Peut-être faut-il voir dans اسپنج un composé de اسپ *asp* « cheval », et d'une désinence نج *andj*. L'ensemble a pu désigner

[1] *Corpus inscriptionum semiticarum*, I, p. 114.

[2] Les Grecs transcrivent γάζα pour γάνζα.

primitivement le relais de poste dans lequel les voyageurs changeaient de chevaux et se procuraient les aliments dont ils avaient besoin. On sait que les relais de poste ont été institués par les Achéménides, et les Grecs les mentionnent sous le nom indigène de Ἄγγαρα. Le mot اسپنج pourrait bien avoir désigné tout d'abord ces sortes d'établissements postaux, et, plus tard, par extension, tout hôtel ou asile où les étrangers sont logés et nourris. Ce n'est qu'une conjecture, et je la donne pour ce qu'elle vaut; mais la science ne débute-t-elle pas toujours par des conjectures?

MISCELLANÉES CHINOIS,

PAR

M. CAMILLE IMBAULT-HUART.

(SUITE.)

FRAGMENT D'UN VOYAGE DANS LA PROVINCE DU KIANG-SOU.

LES COLLINES, PRÈS CHANGHAÏ, ET LA ROUTE DE SOU-TCHÉOU, CAPITALE DE LA PROVINCE.

Départ de Song-Kiang. — Arrivée aux Collines : Zô-sé. — L'église catholique. — Les arcs de triomphe et les ponts chinois. — La ville de Ts'ing-pou. — Bateaux de canards. — Pêcheries. — Ville de Koun-sé. — Le canal de Sou-tchéou. — Canonnières chinoises. — Le Likin. — Le bourg d'Y-ding. — Bateau de cormorans. — — Halte à Y-ding. — Comment on peut se tirer d'un mauvais pas.

..... Le lendemain matin[1], aux lueurs blanchissantes de l'aube, nous levons l'ancre; nous suivons les méandres

[1] Nous avions passé la nuit a Song-Kiang (voir nos précédents miscel-

que le canal trace à travers la ville, puis, après avoir manqué de nous envaser plusieurs fois, nous sortons par la petite porte du nord : là le canal débouche dans une large et belle rivière.

Le temps continue de nous favoriser : la journée promet d'être chaude. Signalons un phénomène singulier, déjà observé du reste par les méteorologistes de Changhaï : la voûte céleste est comme sillonnée de bandes bleuâtres et bleu foncé qui rayonnent d'un même point opposé au soleil, et qui sont de plus en plus accentuées à mesure qu'elles sont plus éloignées de l'astre du jour. Elles sont dues sans doute aux *cumuli* qui se trouvent sous l'horizon et qui font les nuages en cette saison de l'année; l'aspect en est resplendissant. Ce phénomène n'a été observé nulle part ailleurs que dans les environs de Changhaï : il ne se peut évidemment produire que dans une atmosphère saturée de vapeur d'eau comme celle de cette partie de la province. On remarque généralement ce phénomène pendant les beaux jours de juillet et d'août, et plus rarement en septembre où la chaleur va de jour en jour en diminuant.

Au loin, dominant et fermant l'horizon, nous apercevons, légèrement voilé, un groupe de plusieurs collines. Ce sont les fameuses « *Hills* » ou « Collines », bien connues des résidents de Changhaï qui y vont, aux jours de congé, respirer un air plus pur que celui de la ville et jouir, pendant quelques instants, d'un doux *farniente*. Ces collines sont les seules hauteurs qui se trouvent dans les environs de Changhaï et rompent un peu la monotonie désespérante de cette plaine alluviale. Aussi est-ce avec un sourire que nous nous rappelons cette gravure d'une certaine revue illustrée, d'ordinaire fort sérieuse, qui est censée représenter le port même de Changhaï et dont le second plan nous offre une série de

lanées). — Comme ces fragments peuvent servir en quelque sorte de guide aux voyageurs qui désireraient parcourir cette partie de la Chine, nous avons adopté la prononciation locale des noms de lieu conjointement avec la prononciation mandarine.

montagnes aussi élevées que le mont Blanc. A beau mentir qui vient de loin, dit un proverbe souvent cité : que de candides lecteurs ont cru, sur la foi d'un voyageur, se faire une idée du port de Changhaï et s'en sont fait une au contraire totalement opposée à la réalité!

Il ne faut pas se faire illusion sur ces collines : ce n'est qu'un amas d'une demi-douzaine d'élévations qui surgit du milieu de la plaine. D'après la carte chinoise que nous avons sous les yeux, elles sont à soixante-cinq lis à l'ouest, et à treize lis au nord de Song-kiang.

Nous nous amarrons au pied de la colline appelée *Zô-sé* (en mandarin *chô-chan*) au sommet de laquelle s'élève une église catholique. « Zô-sé, dit la description officielle du département de Song-kiang, est à vingt-cinq lis au nord de Song-kiang : elle a huit cents pieds de hauteur et dix-huit lis de circuit. Son nom, *montagne de Zô* vient du nom d'un général dont le *miaô* ou temple, c'est-à-dire une masure couverte en chaume, se trouve dans la vallée entre le Zô-sé et le Tong-sé. Il paraît aussi qu'une famille Zô habitait aux temps jadis près de cette colline. »

Autrefois Zô-sé était un lieu de pélerinage célèbre parmi les bouddhistes : elle était couverte de temples où l'on venait de loin adorer le bouddha et brûler à ses pieds de petits bâtons de bois de santal. Il y avait entre autres le temple de la Doctrine universelle où, rapporte l'histoire, habitait un fameux bonze, célèbre par ses connaissances en médecine et par ses deux tigres apprivoisés qui le suivaient dans toutes ses pérégrinations. Les débris de ces temples, couverts de mousse et mi-cachés sous l'herbe touffue, se voient encore aujourd'hui. Au pied même de Zô-sé, sur un petit plateau, se dresse solitaire une pagode à huit étages : c'est le *Sieu-daô-tsé*. Elle est aujourd'hui dans un assez triste état : ses petits toits à pointes recourbées sont dévorés par la moisissure; les clochettes ne font plus entendre leur tintement triste, comme jadis, alors que la bise soufflait; l'escalier vermoulu a succombé sous le poids des ans et est arraché planche

par planche par les paysans. Écornée par le temps et les intempéries des saisons, elle n'est plus habitée que par des corbeaux qui ont établi leur nid au sommet. Nous déchargeons nos fusils dans l'intérieur de la pagode : le bruit jette l'effroi parmi la colonie qui y a élu domicile et, s'échappant par les fenêtres, des nuées d'oiseaux lugubres noircissent en un instant le ciel au-dessus de nos têtes et poussent des cris et des croassements effarés.

Il n'y a pas bien longtemps encore, le sommet du Zô-sé était coiffé d'un temple bouddhique : le *mi-tô-tien* ou temple d'Amita. Dans la grande salle se voyait la statue du bouddha, assis à terre, aux larges oreilles pendantes, à la bouche ouverte, aux mamelles saillantes, au ventre proéminent; de chaque côté étaient suspendues de longues pancartes où l'on lisait : *Maître de la Religion du Ciel occidental (de l'Inde), lumière étincelante qui se répand partout, guide des contrées occidentales, animé d'une grande commisération et d'une grande sympathie.* C'était un lieu de constant pèlerinage : là venaient se prosterner les bonzes, non pas seulement de la province, mais encore de provinces éloignées; là accouraient les populations qui adoraient le bouddha et le suppliaient de faire tomber la pluie ou la neige ou de faire briller le soleil plus ardemment.

Par suite de nous ne savons quelles circonstances, le temple était, il y a trente ans, tombé presque totalement en ruines : en 1863 on en voyait encore quelques débris. C'est à cette époque que la mission du Kiang nann acheta le versant méridional de Zo-sé dans le dessein d'y bâtir une maison, une sorte de sanitarium où les missionnaires malades pourraient venir respirer un air sain et pur. L'église qui en couronne aujourd'hui le sommet est la réalisation d'un vœu fait par le P. Della Corte, alors supérieur de la mission, après le massacre de Tientsin, lorsque l'effervescence régnait dans toute la province et que l'on s'attendait à chaque instant à de nouveaux massacres.

Nous allons frapper à la porte de l'enceinte : un mission-

naire nous reçoit avec amabilité, heureux de retrouver des compatriotes, et de nous servir de guides. A mi-côte de la colline est une petite chapelle d'où un sentier presque horizontal, décoré d'arbustes et de massifs, conduit au sommet; le sentier aboutit à une esplanade où prend naissance un escalier en granit, à deux bras de trente marches ayant quatre mètres de long, échelonnées par groupes de dix. Les deux bras se rejoignent à un palier devant la façade même de l'église ornée de huit lions; tout le long court une rampe en granit vert du Tché-kiang.

L'église a la forme d'une croix à quatre bras égaux dont le centre est occupé par le maître autel. L'architecture extérieure est en pur style dorique; l'intérieur en est simple et fort bien entretenu. La première pierre en a été posée le 24 mai 1871 et l'édifice était livré au culte en avril 1873. On est tout étonné de trouver ainsi, comme perdu au milieu de la campagne chinoise, un édifice dont les plus belles villes de France n'auraient certes pas à rougir.

Chaque année, vers la fin du mois de mai, il y a un pèlerinage général à Zô-sé : les chrétiens y viennent de tous les points de la province et même des villes les plus éloignées, Nankin, Ning ko fou, Tann yang, etc. Leur nombre varie suivant les années et les conditions de température, mais il n'est généralement pas inférieur à dix mille; ils arrivent presque tous en barques dont l'agglomération sur les canaux voisins forme une ville flottante. Il y a en outre un grand nombre de Chinois non chrétiens qui, attirés par la curiosité, viennent assister aux messes et à la procession accompagnée, comme toutes les fêtes chinoises, de drapeaux, bannières, oriflammes, musique, illuminations, pétards, etc.; le cortège parcourt la montagne.

Du sommet de Zô-sé on jouit d'une belle et large vue sur les vastes plaines de la province du Kiang-sou. Ce jour là, le ciel était d'une pureté admirable et tout se laissait distinguer à l'œil nu avec une grande netteté. Autour de nous s'étendait comme une immense plaine en relief dont nous

occupions le centre : les champs, chaudement éclairés par un soleil d'automne, se déroulaient à perte de vue, parsemés çà et là de quelques chaumières isolées, de villages grisâtres ou de bouquets d'arbres d'un vert sombre. Ils étaient coupés de distance en distance par des canaux d'irrigation qui, reflétant les rayons du soleil, semblaient être autant de rubans d'argent sur une pièce de satin. Nous reconnaissons au sud-est les plaines de Sse-king et de Ts'i-paô, et le temps est si clair que nous croyons apercevoir là bas, bien loin, quelques maisons de Changhaï. Plus près de nous, à quelques lis de distance, s'élève le Fong̃-ouang-sé, « montagne du Phœnix », ainsi appelée parce que, parait-il, elle ressemble à un de ces fabuleux oiseaux, le cou tendu, les ailes déployées et prêt à prendre son vol. A l'est, elle est complètement à pic. C'est là qu'en 1863 se trouvait établi un camp chinois où des officiers étrangers exerçaient un certain nombre de soldats indigènes au maniement des armes européennes.

Au sud, nous distinguons Song-kiang, avec ses murailles crénelées et ses hautes pagodes; puis, non loin de nous, diverses montagnes : le Siao-koua-sé, le Saô-chiang-sé (où l'on trouve des parfums), le Zen-sé (colline des génies) dont les flancs et les sommets sont hérissés d'une multitude de pagodes avec leurs toits pointus qui semblent vouloir percer l'azur du ciel.

A l'ouest, une ligne argentée : c'est le lac Tié-sé dont les limites paraissent se confondre avec le ciel même et qui est l'avant-coureur de toute une enfilade de lacs conduisant aux portes même de Sou-tchéou.

Au nord, la ville de Ts'ing̃-pou, célèbre dans l'histoire de de la rebellion, et, plus loin, le Pô-kan-sé, colline située près du canal qui y conduit.

« Le sol de la montagne de Zô, nous dit la Description officielle, est favorable à la culture du thé » : il l'est aussi à celle du bambou, car cet arbre y croît en abondance et y forme de jolis bois. On sait que le bambou est pour les Chinois un arbre universel; il sert à tous les usages : on en fait

des vêtements, on en confectionne toutes sortes d'habits, etc., et on en mange. Celui de Zô-sé est surtout fameux pour ce dernier emploi. Lorsque l'illustre empereur K'ang-chi, le Louis XIV de la Chine, parcourut le sud de son empire la quarante-huitième année de son règne (1710) et visita la ville de Song-Kiang, on servit sur sa table des bambous de Zô-sé : il les trouva fort savoureux et dit que l'odeur lui rappelait le parfum de la fleur *Lann* (Epidendrum); en conséquence il donna à Zô-sé le nom de *Lann sounn Chann*, « montagne des bambous au parfum d'Epidendrum ».

Ce groupe de collines n'est pas fort giboyeux, cependant on y trouve encore quelques faisans. Au dire des indigènes, il y aurait même du lièvre et du lapin, mais, n'en ayant point vu nous-mêmes, nous ne saurions garantir cette assertion. On a du moins l'occasion de tirer plusieurs coups de fusil et l'espoir de ne pas rentrer bredouille au bateau.

Nous passons la nuit au pied de Zô-sé. Le lendemain, au jour, nous quittons les collines et suivons un canal assez large qui se dirige vers le nord. L'eau, non plus jaune et bourbeuse comme jusqu'alors, en est presque verdâtre. Les rives plates sont ornées de temps à autre de *paï-léou* ou arcs de triomphe élevés à la mémoire de personnages illustres par leur savoir, leurs capacités ou leurs vertus. Ces *paï-léou* se composent généralement de quatre colonnes carrées en granit gris, surmontées de trois pierres horizontales qui les unissent et forment ainsi trois arches : une grande flanquée de deux petites. De petits toits à extrémités recourbées et à animaux fantastiques sont étagés de chaque côté : un seul toit couronne le tout. Au centre, sur les pierres transversales, on lit d'abord, en commençant par le bas, les noms, titres et qualités du personnage en l'honneur de qui a été élevé le *paï-léou*, puis la date de l'érection du monument, et, au-dessus, le motif pour lequel ce personnage a mérité de passer à la postérité. Les arcs de triomphe et les pagodes sont les types les plus communs de l'architecture chinoise. Les premiers sont peut-être moins impérissables que les seconds : on

en voit en effet bon nombre d'écornés, d'autres qui n'ont plus que deux ou trois colonnes chancelantes, d'autres encore qui sont étendus à terre et jonchent le sol de leurs débris épars.

De distance en distance débouchent dans le grand canal de plus petits canaux qui, venant de l'intérieur, servent à la fois de moyens de communication et d'irrigation. Ils viennent couper le chemin de halage qui les franchit sur un pont de granit. Une étude est à faire sur ces ponts de formes variées : les uns sont assez primitifs, ils consistent en une dalle de granit de trois à quatre mètres de long que l'on pose transversalement sur deux autres de longueur à peu près égale, fichées en terre verticalement le long de chaque rive; on arrive au pont par un petit remblai en pente douce. Quelquefois, au lieu d'une dalle, il y en a trois mises de front. Les autres ponts, jetés sur des canaux plus larges, ont une, deux et même trois arches; ceux qui n'en ont qu'une sont parfois tout en escalier, c'est-à-dire que les dalles de granit qui les forment sont posées les unes sur les autres de manière à former des marches : au sommet de l'arche est une petite plateforme. On pense bien que de tels ponts ne seraient pas praticables pour des voitures : les brouettes y passent, mais non sans difficulté. La plupart de ces édifices sont en ruines : ils sont les témoins encore vivants du passage dévastateur des Tch'anḡ maô.

Des pagodes et des pavillons à toits pointus nous annoncent de loin la présence d'une ville : c'est Ts'ing-pou. Bientôt nous passons sous un pont hardi d'une seule arche et voyons à notre droite, isolée devant les murs de la ville, une pagode à six étages. Ici nous obliquons à gauche et longeons avec le canal les murailles de la cité.

Ts'inḡ-pou, à cinquante *lis* à l'ouest de Song-kiang, est une ville fortifiée de troisième ordre : elle a six *lis* de circonférence et cinq portes. Elle est administrée par un *tché-hien* magistrat de district, ayant sous ses ordres un *hien-tch'enḡ* ou assistant, un *kiaô-yu*, recteur d'université, et plusieurs autres

fonctionnaires de bas rang. Ses impôts en argent s'élèvent annuellement à 48,000 taels environ, et ses impôts en grains à 13,000 *tan* ou boisseaux. Ses greniers d'abondance renferment 25,000 tan de grains.

La ville est peu intéressante par elle-même : elle ne renferme aucun monument digne d'être cité. D'ailleurs presque toutes les villes chinoises du sud, comme celles du nord, se ressemblent à peu de chose près : toujours les mêmes murailles grises à créneaux, les mêmes rues dallées et gluantes, les mêmes maisons basses et étroites, les mêmes boutiques et étalages, la même foule courant en tous sens. L'on peut dire avec quelque raison que quand on a vu une ville chinoise, on les a vues toutes. Ts'ing-pou a beaucoup souffert de la rébellion : elle fut attaquée vainement à trois reprises différentes par le général Ward et ses anglo-chinois ; à la quatrième attaque, les *Faux diables étrangers*, comme les Chinois appelaient les Wards, aidés par le corps franco-chinois, parvinrent à se rendre maîtres de la ville et la remirent aux impériaux : mais ceux-ci n'en restèrent pas longtemps les possesseurs. Le colonel Forrester, qui s'y était maintenu avec une petite garnison, se vit bientôt entouré par des forces rebelles considérables : Ward, pour lui porter secours, fut obligé de faire appel à l'amiral anglais dont les matelots triomphèrent des rebelles. Forrester dégagé (juin 1862), on décida d'évacuer la ville et d'y mettre le feu, mais par suite d'un malentendu, le colonel Forrester s'étant attardé, fut fait prisonnier par les Tch'iang-maô qui s'y précipitaient à la nouvelle de la retraite des impériaux. Il resta deux mois entiers dans leurs mains et ne fut rendu que contre rançon, après avoir failli plusieurs fois être mis à mort. Deux mois plus tard, Ward, à la tête de 30,000 hommes, attaquait de nouveau Ts'ing-pou, l'emportait d'assaut non sans peine et la remettait aux mains des impériaux : dès lors la ville resta au pouvoir de ces derniers.

Après avoir longé quelque temps les murailles septentrionales de la ville, nous prenons à gauche, à dix heures du

matin, un canal qui nous conduit au vou-song-Kiang. Cette belle et large rivière, décorée par les Chinois du nom de fleuve (Kiang), qui prend sa source dans les montagnes du Taï-hou et qui se grossit de mille et mille rivières, canaux et ruisseaux durant sa route, passe à Sou-tchéou, puis à Koun-sé (Koun-chan), descend vers l'est et, après avoir parcouru la plus grande partie de la province du Kiang-sou, va se rejeter dans le Houang-pou, à Changhaï même, entre la concession anglaise et le quartier américain. Les étrangers la désignent en cet endroit sous le nom de Su-chau-creeck, « crique de Sou-tchéou », parce que c'est la route ordinaire et la plus courte pour se rendre à cette ville.

C'est sur cette rivière que nous voyons pour la première fois des bateaux ayant pour passagers des troupes de canards. En voici un juste au milieu : le berger, si l'on peut l'appeler ainsi est armé d'une longue perche dont l'extrémité est garnie de chiffons de diverses couleurs. Tout autour du bateau les canards se livrent à leurs ébats, suivent le fil du courant, ou plongent à l'envi ; d'autres, plus aventureux, pataugent dans la vase, le long de la rive, et y cherchent leur nourriture. A un cri particulier du berger, les canards se rassemblent et se dirigent rapidement, en poussant leurs *coins*, *coins*, vers le bateau où ils s'élancent d'eux-mêmes. Avec sa perche, le berger ramène quelques traînards et quelques réfractaires.

Dans plusieurs endroits, la rivière est coupée dans toute sa largeur par une barrière ou haie de minces et flexibles lattes de bambou, émergeant de 10 centimètres à peine au-dessus des eaux. A cette haie est attachée une claie qui se termine d'un côté en forme d'angle. La gent couverte d'écaille, arrêtée dans sa route par cet obstacle, tente mais en vain de le traverser et, ne pouvant y parvenir, arrive, tout en cherchant une issue, dans l'angle d'où elle ne peut plus sortir : les malheureux poissons sont alors aisément pêchés au filet. La barrière, qui forme un demi-cercle présentant au courant sa convexité, est percée, au milieu, d'un passage assez large pour laisser passer deux bateaux de front : là les lattes de bambou

sont presque à fleur d'eau et, comme tous les bateaux sont à fond plat, elles plient un instant et se relèvent une fois le bateau passé, et obstruent le lit de la rivière comme auparavant. Une grande partie de la population riveraine vit de la pêche; outre ce moyen, les indigènes ont encore, pour prendre les poissons, le filet, la ligne, les cormorans, etc. La population du midi de la Chine est presque ichtyophage.

A une heure nous arrivons à Koun-sé, qui, elle aussi, a sa page dans l'histoire de la rébellion. Koun-sé, ou Quin-san comme on l'écrit quelquefois, est une ville excessivement importante par suite de sa position sur la rivière qui conduit à Sou-tchéou. Elle sert en outre de trait d'union entre Sou-tchéou et la ville départementale de Taï-tsang, l'une des plus considérables après la capitale de la province, à l'est de Koun-sé; elle est en quelque sorte la clef de Sou-tchéou. Les Tchang-maô avaient si bien compris son importance stratégique qu'ils l'avaient solidement fortifiée et qu'ils y avaient établi, dès les premiers temps qu'ils la possédaient, un arsenal et une fabrique de boulets et de bombes dirigée par deux Anglais à leur solde. Ils y avaient mis une très forte garnison commandée par leurs plus habiles officiers. La colline qui se trouve dans l'enceinte avait été garnie de canons, entourée de fossés, et était devenue ainsi une citadelle imprenable en même temps qu'un poste d'observation utile pour surveiller les mouvements des troupes impériales. Celles ci, sous les ordres du général Tch'eng hiô-K'i, ne parvinrent à s'en rendre maître qu'à l'aide du corps anglo-chinois du colonel Gordon et après un siège de plusieurs mois (mai 1863).

Koun-sé est à 70 lis à l'est de Sou-tchéou: elle fut construite en l'an 399 de notre ère par le général Yuan chan-song qui, au rapport de l'histoire, avait une fort belle écriture. Longtemps elle ne fut fortifiée que d'une barrière de bambous : ce fut seulement sous les Mongols que ces fortifications de bois furent remplacés par des murs en terre : à cette époque elle avait plus de douze lis de tour, et six portes dont cinq avaient des *choueï-lou* ou portes d'eau. Les murs étaient élevés

d'un *tchang* huit *tch'é*. Sous les Ming, on les recouvrit de briques.

Ville de troisième ordre, Koun-sé a la même administration que Ts'ing-pou (magistrat de district, recteur, etc.): ses impôts en argent s'élèvent à plus de 15,000 taëls, et ceux en nature à plus de 18,000 *tan* de riz.

Le terre-plein qui se trouve entre les murailles mêmes et le canal que nous suivons est occupé par des maisons en torchis ou en bambou où sont installés des restaurants, des magasins, des boutiques de toutes sortes. Voici un pont qui reliait jadis la ville à la campagne: il a été coupé par les rebelles et est resté en ruines depuis lors : deux piles tronquées se dressent seules aujourd'hui au milieu du canal comme les fondements de deux colonnes brisées; les deux rives sont encore couvertes de débris. Dans les moindres lieux on retrouve la trace toute vivante du passage des Tch'ang-maô: ce n'est pas impunément que la guerre civile déchire un pays pendant plusieurs années. Aujourd'hui un bac remplace le pont. Le passeur est là, debout sur le pont de sa lourde toue, fumant sa pipe en attendant les clients que, pour quelques sapèques, il va transporter sur l'autre rive, Il s'est construit tout contre les murailles une petite maison : trois murs formés avec des débris du pont et un pan de muraille en forment les parois; le toit se compose d'une vieille natte de paille de riz étendue sur des lattes inclinées de bambou.

En avant et à peu de distance de la ville, dans la direction de Sou-tchéou, sur la rive droite du canal qui conduit en droite ligne à cette ville, s'aperçoit une colline isolée, surmontée d'une haute pagode à huit étages. «Cette colline, dit la description officielle de la province, a une forme ronde; elle est couverte d'une végétation luxuriante; nulle autre élévation n'est à ses côtés. Si on la regarde de loin elle ressemble à un couvercle rond (posé sur le sol).»

C'est une grande et belle voie navigable que celle qui relie Koun-sé à Sou-tchéou: elle est large et profonde, et les rives paraissent être bien entretenues. Elle est excessive-

ment fréquentée : nous y rencontrons de nombreuses barques et jonques qui, profitant du vent contraire pour nous, se dirigent vers Koun-sé toutes voiles dehors ; de grosses jonques, chargées de marchandises diverses et rappelant par leur forme nos galères d'autrefois, se succèdent avec rapidité. Un seul homme est assis à l'arrière, manœuvrant d'une main la grande voile carrée et de l'autre maintenant la barre dans la même direction, tandis que l'équipage, étendu sur le pont, se livre aux douceurs du sommeil, ou bien attise le feu qui doit faire cuire son repas. Nous rencontrons aussi des jonques mandarinales en bois vernis, véritables maisons flottantes, aux parois décorées de dorures et de sculptures, à la proue ornée des lanternes et des pancartes rectangulaires que doit porter le cortège du mandarin, avec la longue banderolle indiquant les titres et qualités de l'auguste voyageur.

Peu s'en fallut qu'une de ces lourdes jonques ne nous causât un sérieux abordage. Au moment où notre bateau rasait l'une d'elles entraînée par le vent et le courant dans une course rapide, une gaffe posée en travers sur le pont de la jonque accroche une des nattes qui servent de toit à notre cabine et l'entraîne avec plusieurs autres dans le canal. Injures et malédictions de notre *lôda;* réponse des matelots de la jonque perdue presque dans l'éloignement, car le bateau, lancé à toute vitesse, gagne au vent comme si rien n'était. Quant à nous, d'abord nous faisons halte pour repêcher les nattes et les gaffes qui flottent à la dérive, puis nous gagnons l'embouchure d'un petit canal où se trouvent amarrées plusieurs barques et jonques. Laissant notre équipage réparer les avaries, nous nous jetons hors du bateau le fusil à la main : notre apparition soudaine cause une certaine émotion parmi la population des bateaux voisins et du village tout proche. Mais on nous regarde avec plus de curiosité que de malveillance.

Quelques indigènes, évidemment des esprits forts, se mettent à parler avec autorité à leurs concitoyens, leur expliquant *ex professo* tout notre attirail et nous disséquant des pieds à la tête. Ceux-ci avaient été certainement dans les ports,

à Changhaï sans doute, et avaient trouvé l'occasion de voir de près des Européens. L'équipage d'une canonnière ancrée à l'embouchure du canal est surtout attentif à leurs paroles.

Ces canonnières de rivière, destinées à donner la chasse aux pirates d'eau douce, sont toutes bâties sur le même modèle : c'est une longue jonque à fond plat, le pont presque au ras de l'eau, la poupe relevée et occupée par une cabine où habite l'équipage; à l'avant un petit canon de bronze qui ne semble pas bien terrible, puis au centre, un grand mât d'où pend une longue et étroite banderolle rouge livrée à la brise. L'équipage se compose généralement de huit à dix soldats, armés de fusils européens, genre piston. Tous les jours ces guerriers font l'exercice à terre et tirent à blanc. Tout à la fois soldats et matelots, ils lavent le pont, réparent le gréement, et font la manœuvre ; lorsque le vent est contraire ou ne souffle pas, ils descendent à terre et hâlent leur canonnière le long de la rive. Ils sont vêtus du *mâ kouâ* ou casaque bleue bordée de rouge à larges marches, ornée sur la poitrine d'un plastron blanc où est écrit en noir leur *'haô* ou numéro matricule; ils sont coiffés d'une sorte de turban noir sous lequel ils enroulent leur longue queue, appendice qui ne laisserait pas, sans cette précaution, de gêner notablement leurs mouvements.

Cette canonnière est aussi chargée d'assurer par sa présence la perception des taxes indigènes sur les marchandises passant par le canal. Ces taxes sont désignées sous le nom de *Li-kin : li* est la millième partie du *taël* ou once, c'est-à-dire une sapèque, et *kin,* qui signifie proprement *métal, or,* a dans cette expression le sens de *monnaie.* Le *Li-kin* est donc une petite somme prélevée sur la valeur des marchandises.

L'établissement de cette taxe ne remonte pas plus haut que l'époque de la rébellion : on sait que cette insurrection redoutable, qui prit naissance dans le Kouang-si vers 1850 et de là s'étendit dans tout l'empire, nécessita de la part du gouvernement chinois des armements formidables. Il lui fallut

lever de nouvelles troupes, acheter des armes européennes à prix relativement élevé, prendre à son service des officiers étrangers, entretenir sur pied, pendant de longues années, de nombreuses et coûteuses armées : on pense bien que toutes ces dépenses, jointes à un gaspillage effréné et aux dilapidations des mandarins, mirent rapidement à sec les coffres de l'État. De plus, la plupart des riches provinces de l'empire dont les impôts emplissaient d'ordinaire le trésor étaient au pouvoir des Tch'anḡ maô et dévastées, c'était une source de revenus considérables tarie pour un temps plus ou moins long.

Pour faire face à toute éventualité, on se décida à établir, dans les provinces échappées aux rebelles, de petites douanes locales dont les employés devaient prélever un tant pour cent sur la valeur des marchandises passant en transit : ce système, d'abord restreint, s'étendit graduellement à mesure qu'on refoula les Tch'anḡ maô : il fut établi à Changhaï et dans les environs en 1861. La rébellion une fois écrasée, cette contribution soi-disant extraordinaire continua d'exister ; quelques mandarins adressèrent des mémoires à l'empereur afin qu'on ne l'abrogeât pas : il fallait entretenir de grands corps de troupes pour tenir en respect les populations à peine soumises, reconstruire les murailles, les maisons des villes saccagées, réparer les ponts et canaux, etc. Mais ce que l'on se gardait bien de dire, c'est qu'il fallait nourrir un certain nombre de collecteurs et de mandarins qu'on n'eût su employer ailleurs.

Quoi qu'il en soit, le système existe encore dans tout l'empire sans être, partout le même : en effet le Li-kin n'est pas fixe et n'a pas de tarif. Ce sont les vice-rois et gouverneurs de provinces qui en fixent le taux suivant les lieux, les marchandises, les besoins du trésor provincial, ce qui fait qu'il est plus élevé dans certaines provinces que dans d'autres. Pour n'en donner qu'un exemple le Li-kin du Tchéli est plus élevé que celui des provinces méridionales : il faut subvenir à l'entretien des nombreuses troupes que Li 'Hong-tchang a

ramenées du sud, une fois les rebelles vaincus, et dont il a fait depuis le noyau d'une véritable armée.

On pourrait écrire des volumes sur la question du Li-kin sans arriver à l'élucider complètement : les autorités chinoises, aussi bien que les négociants indigènes, semblent s'être donné le mot d'ordre pour ne pas fournir de renseignements sur le mode de perception du Li-kin, le fonctionnement des bureaux, etc. Pour nous autres Français, la question n'a malheureusement pas le même intérêt que pour les Anglais et les Américains; notre commerce d'importation est bien peu considérable et se réduit à quelques marchandises consommées dans les ports. Pour l'exportation, un seul article nous intéresse, c'est la soie que produisent certains districts du Kiang-sou et du Tché-Kiang. Elle est achetée aux petits producteurs entre lesquels se divise l'industrie séricicole par des sociétés ou compagnies indigènes qui, lors de l'achat, retranchent la somme qu'elles se sont engagées à payer au gouvernement à titre de Li-kin, du prix total que demande le producteur : les autorités ont trouvé plus commode d'exiger ainsi le Li-kin des compagnies que des producteurs eux-mêmes, dont le nombre rendrait la tâche difficile. Une fois la soie achetée, les compagnies la vendent aux négociants étrangers et la transportent à Changhaï : pour que rien ne puisse être exigé en plus par les bureaux du Li-kin que les marchandises trouveraient sur leur route, on donne une *passe de transit* aux bateliers; à chaque barrière, pour empêcher la contrebande, on vérifie la passe et les marchandises. L'étranger acquéreur n'a plus rien à payer du lieu d'achat au port d'embarquement.

Pour la perception du Li-kin et la vérification des passes, il y a un grand nombre de bureaux établis d'ordinaire dans les endroits où deux canaux ou rivières se joignent; des petits mandarins y pontifient, et, âpres au gain, trouvent encore le moyen d'extorquer quelques ligatures aux bateliers même en règle : ceux-ci s'estiment trop heureux d'en être quittes à si bon compte et de ne pas voir, grâce à ce moyen, leurs barques arrêtées longtemps par le collecteur. Tous ces bureaux

sont sous le contrôle de grands bureaux dirigés par de hauts mandarins et établis, pour la province de Kiang-sou, à Nankin, à Sou-tchéou, à Tsin-kiang et à Changhaï.

...Après une heure et demie de chasse, nous rentrons à bord avec quelques faisans, et comme nos avaries sont réparées tant bien que mal, nous reprenons notre route vers Sou-tchéou. Mais à mi-chemin de cette ville, le jour baissant, notre batelier, qui craint fort d'être surpris en chemin par la nuit, fait halte à un gros bourg à cheval sur le canal, le bourg d'Yding. Il se compose de plusieurs centaines de maisons : la principale rue, la grande rue, longe le canal; elle est couverte d'un toit à tuiles grises s'appuyant, d'un côté, aux murs des maisons, de l'autre, reposant sur des piliers de bois plantés le long du canal. Comme c'est là que s'arrêtent ou que s'approvisionnent les jonques de passage, il y a de nombreuses boutiques bien fournies : marchands de riz (les boulangers chinois), de poissons, d'huile, de chandelles, etc., puis des tailleurs, des chapeliers, des teinturiers, des monts-de-piété et des restaurants. L'heure du dîner approche, aussi sort-il de ces derniers une fumée qui est loin de prévenir l'odorat en faveur du goût.

D'autres jonques viennent se ranger à côté de la nôtre et perpendiculairement à la rive, afin de passer la nuit en toute sûreté : les bateliers s'interpellent, se demandent leur nom de famille, leurs prénoms, l'endroit d'où ils viennent, celui où ils vont, et en fin de compte, descendent ensemble à terre pour acheter leur riz et leurs légumes, et sans doute boire une tasse de thé dans quelque débit où se vend cette boisson nationale. C'est ce qu'ils appellent *maï tong-si k'iu* « aller acheter des objets ». A l'heure du départ, le lôda manque-t-il à l'appel, on vous répondra invariablement : *maï tong-si k'iu leao* « il est allé acheter quelque chose ». S'arrête-t-il en route alors que le vent est favorable et que rien n'empêche, si ce n'est lui, d'en profiter, il vous dira la même chose avec un calme imperturbable. Ne vous avisez pas de le contrarier ni de lui adresser tel ou tel reproche ou de le forcer à marcher, il s'est mis

dans la tête d'aller *maï tong-si*, rien ne l'en fera démordre. Il faut se laisser faire. La patience est la vertu dont il faut se munir en Chine.

Arrive prendre place un bateau de cormorans. Ces *tiaô-yu-lang̃*, « *messieurs qui pêchent le poisson*, » comme disent les Chinois, sont gravement juchés deux par deux sur des perchoirs cloués le long du bord. Il y a six perchoirs de chaque côté : l'équipage ailé se compose donc de vingt-quatre cormorans. Le bateau, une sorte de toue allongée, est mené par deux hommes. « Quand le pêcheur veut utiliser les cormorans, dit l'abbé David, il les pousse à l'eau en les touchant du bout de sa longue perche, sans quoi ces bêtes, très obéissantes et très familières, ne s'y jetteraient pas. Le cormoran plonge aussitôt et ne reparaît à la surface du fleuve que lorsqu'il a pris un poisson. Son maître le saisit alors par le cou et lui prend sa proie dans le sac où elle est enfermée. Un anneau métallique placé au cou de l'oiseau lui rend d'ailleurs impossible d'avaler le fruit de sa pêche. L'opération se renouvelle jusqu'à ce que le pêcheur trouve sa provision suffisante ou jusqu'à ce que cette partie du lac ou du fleuve soit complètement dépeuplée. En peu d'instants on accumule ainsi une grande quantité de poissons; cependant, comme il ont toujours été plus ou moins meurtris par le bec des cormorans, ils sont moins estimés dans les marchés et on les paye moins que ceux qui sont pris aux filets.

« Les pêcheurs chinois ont le plus grand soin de leurs cormorans. Quand ils les voient fatigués de la pêche, ils les remettent sur leurs perchoirs et les y laissent longtemps immobiles jusqu'à ce qu'ils aient complètement séché leur plumage. Or on a remarqué que les oiseaux à l'état de domesticité se mouillent plus aisément et plus profondément que ceux qui vivent à l'état sauvage.

« Quand les Chinois n'ont pas occasion de faire travailler ces précieux auxiliaires, ils ont soin de les faire baigner fréquemment et un à un. Les oiseaux se laissent prendre et reprendre avec une extrême docilité, et comme les canards, ils

caquettent de plaisir quand on les remet ensemble. La démarche de ces oiseaux, à l'état domestique, est embarrassée et très disgracieuse. »

. . . A côté de notre barque vient s'amarrer une grande jonque mandarinale, dont l'intérieur est tout garni de boiseries sculptées et de dorures. Le mandarin daigne montrer sa face joufflue à la fenètre de la cabine pour nous examiner : il est tout de blanc habillé, c'est-à-dire en grand deuil. Des relations amicales s'établissant entre notre lôda et le sien, nous apprenons bientôt que c'est un magistrat de district (tché-hien) de Sou-tchéou, originaire du Chan-tong, qui vient de perdre sa mère et retourne dans sa province natale pour y passer les trois années de son deuil. Pendant ce laps de temps, comme il ne peut exercer aucune charge publique, il rentre en quelque sorte dans la vie privée et peut aller jouir tranquillement des richesses qu'il a su extorquer à ses administrés. Une jeune femme, sans aucun doute la sienne, bien fardée et vermillonnée, aux longs cils ombrant les pommettes, aux sourcils en arc-en-ciel, aux longues boucles d'oreilles pendantes, se glisse curieusement aux côtés de son maître et seigneur. A l'arrière de la jonque, une vieille servante, imitant ses maîtres, soulève les nattes qui servent d'abri à l'équipage. Ce n'était pas seulement notre personne dont la présence occasionnait une telle attention, mais aussi celle de notre chien qui, à l'avant de notre barque, dévorait sa pâtée sans se soucier des regards curieux de la foule. Une vraie foule en effet s'est massée sur le rivage pour le contempler : boutiquiers, pêcheurs, badauds de toutes sortes comme il y en a tant dans les villes et bourgs chinois, femmes et enfants, tous ont l'air ébahis : *Yang keu, yang keu* « un chien européen ! » se disent-ils entre eux. Nous comprenons très bien que la vue d'un chien d'Europe les étonne, car celui-ci diffère notablement du chien chinois, véritable chacal tout à la fois craintif et hargneux. L'étonnement est à son comble, et est bientôt suivi d'une hilarité générale lorsque notre boy (ou domestique) prend chacune des pattes du fidèle animal et les essuie

les unes après les autres avant de lui permettre de redescendre dans la cabine. Le peuple chinois est un peuple enfant: un rien suffit pour l'amuser; un geste plaisant, une plaisanterie dite à propos, suffisent quelquefois, dans les circonstances les plus critiques, pour faire tourner en sa faveur l'esprit du public et se tirer d'un mauvais pas. Comme les enfants, les Chinois se fâchent parfois, mais la faute en est le plus souvent non pas à eux-mêmes, mais à ceux qui les excitent, les dirigent mal, ou violent leurs coutumes ou institutions.

L'aventure suivante qui nous est arrivée dans le Pou-tong, sur la rive droite du Houang-pou, à une journée de Changhaï, montre bien que si l'on sait un peu de chinois et si l'on s'en sert à propos, on n'a presque rien à craindre de la part de gens à qui les Européens sont peu connus. Nous passions dans la grande rue d'un village, suivi d'une foule de badauds et de malveillants qui se moquaient de notre attirail, de nos habits et de notre démarche. Un gamin de la localité vint à crier: *Yang koueï tse* «un diable étranger!» ce qui pour les Chinois est un terme de mépris; nous nous retournâmes avec un sang-froid britannique: «Oui, répondîmes-nous, nous sommes un diable étranger, nous l'avouons, mais toi, tu es un *peun-di-koueï-tse*, un diable indigène!...» Si vous aviez entendu le rire général qui s'empara de toute l'assistance et se répandit de proche en proche dans toute la rue comme une trainée de poudre! Le gamin fut hué, conspué, et réduit à disparaître au milieu de la foule, qui nous laissa dès lors tranquilles.

SCEAUX ET CACHETS

ISRAÉLITES, PHÉNICIENS ET SYRIENS, SUIVIS D'ÉPIGRAPHES PHÉNICIENNES INÉDITES SUR DIVERS OBJETS, ET DE DEUX INTAILLES CYPRIOTES,

PAR M. CHARLES CLERMONT-GANNEAU.

NOTE COMPLÉMENTAIRE.

N° 3. — On trouvera ci-contre la reproduction de deux des anses d'amphore à estampilles hébræo-phéniciennes, ainsi que du cachet de *Haggai, fils de Chebanyahou,* faite sur des clichés gracieusement mis à ma disposition par le *Palestine Exploration Fund.*

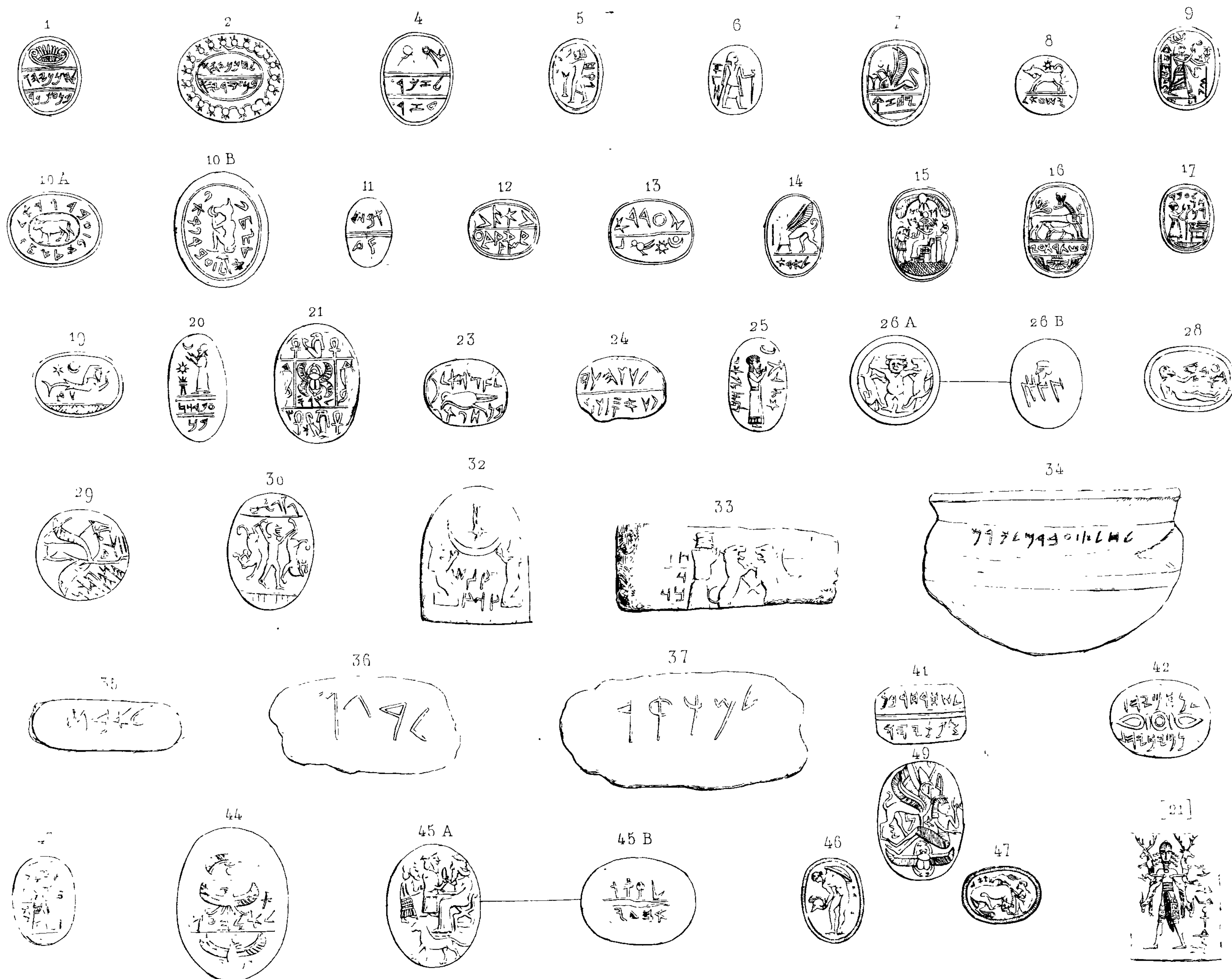
N° 12. — Si la deuxième lettre est un ה, l'on aurait הכל = היכל, *Hèkal,* mot assez inattendu comme nom propre d'homme.

N° 18. — Ne possédant pas d'empreinte de ce cachet, je ne puis en donner de reproduction.

N° 40. — Je donne ci-contre la reproduction de la molette avec caractère phénicien, d'après le dessin de mon regretté ami M. G. Colonna-Ceccaldi.

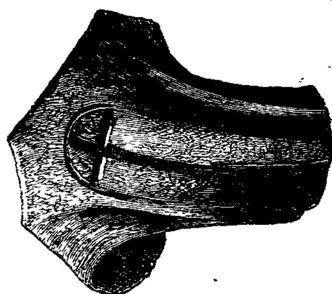
N° 45. — M. W. Wright, qui, de son côté, vient de faire connaître ce cachet[1], d'après une empreinte peut-être meilleure que la mienne, lit la première ligne : לקסר, *à ksr,* et la seconde : אב?י, où il est tenté de voir une épithète patronymique ou autre. קסר ne se rattache pas à une racine connue. Le premier caractère, ק, de ce mot n'est pas certain, non plus que le ב du second mot. On attendrait l'article devant l'épithète. Je n'ose pas proposer לאסראדני. L'avant-dernière lettre pourrait être à la rigueur un ת croisé mal conservé.

[1] *Proceedings of the Society of biblical archaeology,* 3 april 1883, p. 101.



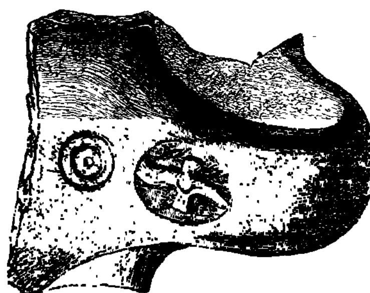
SCEAUX ET CACHETS ISRAÉLITES, PHÉNICIENS ET SYRIENS _ OBJETS DIVERS AVEC ÉPIGRAPHES PHÉNICIENNES

Clermont-Ganneau del. · Paris Imp. Marcellin aîné · Dardel sc.



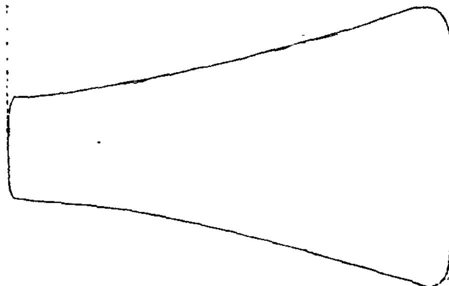


[N° 3.]



N° 3.





N° 40.

NOTE SUR QUELQUES PASSAGES DES INSCRIPTIONS DE VAN.

Les papiers de Schulz, déposés à la Bibliothèque nationale, ont été classés récemment par les soins de M. H. Zotenberg, qui a bien voulu m'en donner communication. Parmi ces papiers figurent les copies originales des inscriptions vanniques publiées en 1840 dans le *Journal asiatique.* Ces copies nous fournissent de nouvelles corrections que je m'empresse de faire connaître. A la page 135 de mes *Mélanges d'assyriologie,* je disais, à propos de l'inscription n° XVIII de Schulz, reproduite en transcription par Sayce, sous le n° XXIII : « Dans le duplicata de ce texte, la copie de Schulz a nettement *silaie,* au lieu de *gišlaie.* M. Sayce ne nous dit pas si la copie de Layard porte un [cunéiforme] bien caractérisé. » A cette observation, M. Sayce me répondit par lettre : « Layard has no copy of XXIII. Hence I have not mentioned his name. I had overlooked Schulze's duplicata with *si* instead of *giš.* » La copie originale de Schulz porte [cunéiforme] *si* dans les deux cas. Le [cunéiforme] du *Journal asiatique* est donc une simple faute d'impression; d'où il résulte que le mot [cunéiforme] doit se lire uniquement *silaie.* M. Sayce croit que ce mot doit signifier « mère ». Il faut pourtant observer que *silaie* a la désinence d'un adjectif, et je me demande si nous n'avons pas dans ce *silaie* une orthographe syllabique de l'adjectif [cunéiforme] *a-i-e* qui répond dans un texte à l'assyrien *dannu* « puissant ». Le signe [cunéiforme] a la valeur *tar;* aussi M. Sayce transcrit-il le correspondant vannique de *dannu* par *taraie;* mais [cunéiforme] possède encore la valeur *sil;* on peut donc lire notre adjectif *silaie.* Si mon hypothèse est fondée, [cunéiforme] *silaie* signifierait « puissante dame », et ce serait l'adjectif *Menuaini* qui voudrait dire « mère de Menua ». Il en résulterait qu'en vannique, à côté du suffixe *khi* qui indique la filiation, il existait un suffixe *ini,* exprimant l'idée de « père de, mère de ».

Dans l'inscription XL de Schulz, ligne 5, il faut lire *ta-ur-ta-a-ni,* et non *pi-ur-ta-a-ni,* comme le porte, par erreur, le texte du *Journal asiatique.* Aux lignes 8, 9, 10, il faut, comme

le porte la copie de Schulz, indiquer une cassure entre [cuneiform] et [cuneiform], [cuneiform] et [cuneiform], [cuneiform] et [cuneiform]. La restitution pour les lignes 8 et 10 est évidemment [cuneiform] [cuneiform] [cuneiform] *aluše*, comme je l'avais supposé (voir Sayce, *The cuneif. inscr. of Van*, p. 732, addition à la page 650); mais la présence de cette cassure nous montre en même temps que le clou isolé de la ligne 10 n'est pas un idéogramme d'*aluše* : ce clou nous représente la première moitié du [cuneiform] de *aluše*, le [cuneiform] a disparu dans la fracture, et le [cuneiform], que je prenais pour un complément phonétique, est la désinence même du mot complet [cuneiform] [cuneiform] [cuneiform]. Voilà ce que le texte du *Journal asiatique* ne pouvait laisser soupçonner, et ce qu'indique clairement la copie originale de Schulz.

Stanislas Guyard.

LETTRE DE M. DERENBOURG À M. BARBIER DE MEYNARD.

Paris, le 6 juillet 1883.

Monsieur le rédacteur,

Bien que les manuscrits de Germain de Silésie n'aient pas exercé sur mes recherches une attraction irrésistible pendant mon séjour à l'Escurial, je suis en mesure d'ajouter quelques notes additionnelles au mémoire de M. Marcel Devic.

Tout d'abord, voici le texte complet du manuscrit 1633 (Casiri, 1628), n° 11, dans la Bibliographie de M. Marcel Devic (p. 362). Les barres verticales indiquent la division des lignes, au nombre de vingt-trois, sur chacune des deux cent pages : « Introductorium practicum | in linguas | Arabicam, Persicam, Turcicam. | Collectum et observatum | Per plures annos, in orientalibus provinciis, ac tandem | in Regia Escurialensi Biblioteca, conventus RR. | PP. Ordinis S. Hieronymi, haud ulli secunda, | *organice concinnatum.* | Opera ac studio | P. F. Dominici Germani de Silesia, Episcopatus Vuratis = | laniensis, opidi Schurgast. Ord. Min. Prou. Romanæ | reformatæ et totius Ordinis (*sic*) Patris, sacræ Theologiæ lecto- | ris, et linguarum orientalium magistri, ac | olim,

autoritate S. Apostolicæ Sedis Ro- | manæ, missionis magnæ Tartariæ | Præfecti. »

Le convolut n° 1913 de l'Escurial contient les ouvrages suivants, que j'attribue à Dominique Germain de Silésie :

1° Des fragments d'exercices arabes, persans et turcs, avec des explications en latin;

2° Le texte et une traduction latine du كتاب ايساغوجى لپُرْفوريوس لحكيم اى مدخل الى علم المنطق « Livre de l'introduction, par le sage Porphyre; c'est une introduction à la logique ». Germain de Silésie a, sans doute, pris pour base de son travail la rédaction arabe, si répandue, de Athîr ed-dîn al-Abharî, qui mourut vers 1300 (cf. Hâdjî Khalîfa, *Lexicon bibliographicum*, I, p. 502);

3° Texte et traduction latine du كتاب پريهرميناس لارسطاطاليس الفيلسوف (*περὶ ἑρμηνείας*) « Livre de l'interprétation, par le philosophe Aristote ». Les quatre premiers chapitres seulement;

4° Plusieurs morceaux en langue arabe sur la foi chrétienne.

Le manuscrit 1923 du fonds arabe de l'Escurial contient des extraits divers de l'ouvrage du Padre Domingo (c'est ainsi que Dominique Germain de Silésie y est nommé), sur la religion chrétienne (cf. n° 4 dans la Bibliographie de M. Marcel Devic). Texte en persan et en arabe, avec une traduction latine partielle.

Enfin, le manuscrit 1953 contient, outre des extraits en persan, en arabe, en latin et en espagnol, tout un catéchisme chrétien dans cette dernière langue. D'après mes notes, ce manuscrit émanerait de la même source que les précédents.

Pour l'histoire des *Anciens travaux relatifs au Coran et à la religion musulmane* (p. 364-392), M. Marcel Devic aurait pu consulter utilement la remarquable compilation de M. Wüstenfeld, intitulée : *Die Uebersetzungen Arabischen Werke in das Lateinische*, Göttingen, 1877, 133 pages in-4°.

Veuillez agréer, etc.

Hartwig Derenbourg.

UNE PAGE DE L'HISTOIRE DES MONGOLS

PROŒMIUM

DU

DAI-YUWAN GURUN-I SUDURI BITHE,

TRADUIT DU MANDCHOU

PAR M. C. DE HARLEZ.

LIVRE DE L'HISTOIRE DU ROYAUME DE DAI-YUWAN [1].

Le ministre conseiller de la cour des rites Khif, les assesseurs du conseil d'état Wamba, Cabuhai, et le prince Wen Kui ont présenté (ce projet à l'empereur) avec un profond respect.

Si l'on considère l'histoire des mœurs antiques, (on trouve que) les actes heureux et malheureux, importants ou non, les temps de paix et de trouble, restent en majeure partie cachés. Hormis les hommes supérieurs, tous les autres les ignorent. C'est pourquoi les lettrés ont constamment décrit les actes et le gouvernement des princes, les événements heureux et les

[1] Le meilleur moyen de faire connaître l'origine et la nature du livre, dont nous donnons un court extrait, est certainement de mettre sous les yeux du lecteur l'introduction que les auteurs de ce livre ont placée en tête de leur œuvre. Le *Dai Yuwan gurun-i-suduri bithe*, ou Livre de l'histoire du royaume, de la dynastie *Dai Yuwan* (Chinois *Tai Yuen*, mongol), a été écrit sous le règne de l'empereur Chun-tsi, le premier de la race mandchoue. Klaproth rapporte cet ouvrage à l'an 1646. Mais alors Chun-tsi avait neuf ans et c'était le moment des grandes guerres de la conquête mandchoue, temps peu propice à la composition de semblables œuvres. Les années dont il y est parlé datent-elles bien de la première accession au trône de *Chun-tsi ?*

revers; tenant compte du présent, tenant compte de l'avenir pour que l'avenir imite ce qu'on lui présente comme modèle.

L'histoire relate, depuis les temps antiques, pendant des milliers d'années, les actes et la conduite des rois et des princes. En ces temps on a négligé de rapporter ces choses.

Bien que ces gouvernements aient passé, il faut encore recueillir successivement leurs actes et les relater.

Bien que les hommes soient déjà anciens, cependant si l'on recueille leurs actes, ils peuvent encore servir d'exemple. C'est pourquoi l'on dit : « Le sage (peut être) mon maître, le méchant peut l'être aussi. »

Depuis les temps antiques les Khans vertueux se succèdant d'âge en âge n'ont point été sans agir de la sorte.

L'empire Dailyoo [1], l'empire d'Aisin [2] n'ont pu réunir le monde (sous leur domination), cependant l'empire Dailyoo a possédé la moitié du monde [3], l'empire d'Aisin a possédé la grande moitié du monde. L'empire de Dai Yuwan [4] a réuni tout ce qui est sous le ciel. Il est bon de considérer leur gouvernement et leurs lois, les coutumes et les mœurs.

C'est pourquoi le très bienveillant, très juste, pacifique et vertueux empereur a ordonné de reproduire fidèlement le passé. Nous adressant en conséquence un décret prescrivant cette œuvre, il nous a dit : « Écrivez en mandchou le livre des trois royaumes *Dailyoo*, *Aisin* et *Daï Yuwan*. Négligeant ce qui est sans importance, écrivez les succès obtenus en faisant le bien, les revers essuyés en faisant le mal, les guerres soutenues, les choses exécutées; exposant le tout complètement. »

Ayant reçu pieusement et avec respect ce grave décret, nous avons commencé à écrire, depuis le 5e mois de la pre-

[1] Royaume de *Leao* ou *Leao-si* fondé en 916 et détruit par les *Kins* (voir la note suivante). *Dai* est le mot chinois *tai* « très grand, supérieur ».

[2] Royaume de *Kin* ou des *Nutchins* fondé en 1115, détruit par les Chinois sous Li-tzong en 1234. *Kin* et *Aisin* signifient « or ».

[3] C'est-à-dire la moitié de l'empire chinois.

[4] Empire mongol appelé *Yuen* par les Chinois.

mière année, avec respect et piété tout ce qui s'est passé depuis le 1[er] Taitsu [1] jusqu'à la fin de Yelioi Da'shi [2] de Siliyoo sous quatorze khans pendant trois cent sept ans; (puis) pendant les cent dix-neuf ans des neuf khans du royaume d'Aisin, (enfin) pendant les cent soixante-deux années des quatorze khans de l'Empire mongol. Nous avons écrit soigneusement tout ce qui avait de l'importance.

Le conseiller d'état Cabuhai, les académiciens secrétaires Nengtu et Yecengge ont écrit en langue mandchoue. L'assesseur du conseil d'état Hokio, écartant tout ce qui était inutile, a dirigé parfaitement (ce travail). L'assesseur prince Wen Kui n'a point assisté.

Lio hông Joi Se a rédigé, en expliquant le livre chinois. Les secrétaires Burkai, Kengtei, Gôwalca, Korkodai, Shulge écrivirent avec toutes les marques d'honneur [3]. Le ministre Hife a surveillé le tout.

Avec vénération et piété, le sixième mois de la quatrième année, l'ouvrage a été achevé [4].

Le 29 du troisième mois de la première année du règne assuré [5], le projet avait été présenté.

Le ministre membre du conseil des rites Kicungge Se ayant présenté l'ouvrage à l'empereur, ce décret impérial fut porté: « Après avoir écrit avec respect l'histoire des trois royaumes de Dailiyoo, Aisin et Dai Yuwan et avoir gravé pour l'impression, publiez-le pour le monde. »

Nous, ayant reçu ce décret avec vénération; après avoir aidé et surveillé l'exécution de l'œuvre, les assesseurs Cabuhai, Sunahai, Esehei, Itu, Udari, Cinktai, Laigun, Hede, le conseiller mandarin Nenktu, l'académicien Niman, le mandarin secrétaire Bintu, nous avons achevé d'écrire et de graver.

[1] Empereur chinois, 907 à 913, premier des *Taï* ou *Heou*.

[2] *Yelin Tashe*, général, fait empereur en opposition à Yelin Yenhi, dernier souverain de Leao.

[3] Litt. « en l'honorant ». C'est-à-dire avec respect, avec luxe, etc.

[4] Corrigé *S'angguha* de *S'angnaha*.

[5] « Reconnu, assuré » titre du règne de Chun-tchi, le premier empereur mandchou.

Nous avons composé l'histoire du royaume de Dailiyoo en trois cents chapitres, celle du royaume d'Aisin en trois cents chapitres, et celle du royaume de Dai Yuwan en six cents chapitres.

Le 7 du quatrième mois de la troisième année du règne établi nous l'avons présenté avec respect pour le publier pour tous. Ont surveillé le tout *Kicungge*, conseiller de la cour des rites; *Fung Ciowan*, conseiller de la cour des rites; *Ning Wan O*· conseiller de la cour des rites; *Fan Wen Ling*, membre du cabinet particulier et du conseil de la bibliothèque impériale; *Garin*, conseiller du tribunal de l'histoire.

Le nom originaire de la famille Dai Yuwan est Mongou. L'ancêtre de la famille royale Mongoue est Bodancar. Le nom de la mère de Bodancar était Alôn Gôwa [1]. Alôn Gôwa ayant épousé Dobon Mergen [2] (le sage mit au monde deux enfants mâles. Le fils ainé avait nom Bugo Gataki, le fils cadet s'appelait Bugôci Salci. Lorsque Dobon Mergen fut mort, Alôn Gôwa resta veuve. Une nuit, pendant un rêve, une lumière brillante entra dans sa tente [3], et se changea en un esprit de couleur d'or. Quand il arriva devant le lit (où Alôn Gôwa) dormait, celle-ci s'éveilla toute effrayée et de là, ayant conçu, elle engendra Bodancar. Bodancar était de forme et d'extérieur distingué parmi les autres hommes, doux, grave, de parler rare. Les gens de la maison l'appelaient « un sot ». Alôn Gôwa répondait: « ce mien fils n'est pas dépourvu d'esprit. Ses fils futurs [4] et ses descendants seront grand et vénérés. »

[1] *Goa*, la blanche, est un qualificatif d'honneur des princesses mongoles. Le récit suivant se trouve dans l'*Histoire de la Chine* du père Mailla, mais fait d'après le texte chinois, avec additions, suppressions et changements.

[2] L'historien mongol Ssanang Ssetsen énumère, avant Tobon Mergen, onze princes mongols dont il ne donne que les noms; il les fait descendre des rois du Tibet. Comme notre livre, il met Alôn Gôwa en relief et raconte de la même façon la naissance de Bodancar, à cette différence près que selon Ssanang Ssetsen, Alôn Gôwa aurait mis au monde trois fils en même temps.

[3] Tente de peau et de forme ronde; *monggu boo*, maison mongole. La tente de toile s'appelle *maikan*.

[4] Litt. « des temps futurs ».

Lorsqu'Alôn Gôwa fut morte, ses fils aînés n'étaient point d'accord quant au partage des biens de la maison [1]. Bodancar (leur) dit : « Tous quels qu'ils soient, grands ou petits, riches ou pauvres se ressemblent, ils désirent, ils appellent la richesse [2]. » Alors prenant et montant un cheval brun, il s'en alla [3]. Étant arrivé en un lieu appelé Ton Alan, il s'y arrêta aussitôt. Bodancar ne trouvait point à boire et à manger, dans sa marche. Mais (il vit) un vieux faucon (qui), attrapant les bêtes du désert, les mangeait. Bodancar ayant tendu un filet s'en saisit. L'ayant promptement dressé, il le lançait sur les lièvres et les oiseaux et vivait en mangeant (ces animaux), et lorsque la nourriture lui manquait, il en prenait, de nouveau comme avec l'aide du ciel.

Bodancar s'étant établi en cet endroit, y resta plusieurs mois. Tandis qu'il s'y trouvait, des gens formant plusieurs dizaines de familles vinrent d'un désert appelé Tung-Ji-li-Kho-lu, émigrant pour chercher de l'eau et des pâturages, Bodancar construisit une tente de tiges de plantes sauvages, s'unit aux gens de ce peuple; allant et venant [4], ils s'entr'aidaient mutuellement. De la sorte il se procurait médiocrement sa subsistance.

Un jour, le frère aîné de Bodancar, Buhôci-Salci, se mit subitement à réfléchir et se dit : Mon frère cadet Bodancar est parti seul; il n'a pas de quoi vivre. Il n'est pas bien qu'il ait froid ou faim [5]. Aussitôt il partit pour s'informer (de la chose). Ayant trouvé son frère cadet, il le prit avec lui.

En chemin Bodancar [6] dit à son frère aîné : Le peuple du pays de Tung-Ji-li-Kho-lu n'a pas de chef. Si notre armée y va, certainement nous nous en emparerons. L'aîné, résolu à

[1] D'après le récit de Ssanang Ssetsen, il semble qu'il faille traduire « qu'ils ne voulurent pas partager avec Bodancar ».

[2] *Aiseme*, litt. « ils disent la richesse en disant *ai* ! » terme d'admiration

[3] Tout ceci se trouve également dans Ssanang Ssetsen.

[4] Litt. « entrant et sortant. »

[5] Litt. « est-il bien qu'il n'ait pas faim et froid ? »

[6] Litt. « ayant pris la parole. »

faire ce que lui disait son frère, retourna chez lui. Il leva une bonne armée, constitua Bodancar chef de ce pays et l'y envoya (avec l'armée). Bodancar s'étant avancé à la tête de son armée[1] le peuple du pays entier se soumit à lui.

Après la mort de Bodancar, son fils Kabici Kului Baturu[2] lui succéda.

HEINRICH AUGUST JAESCHKE.

M. Jaeschke est mort le 24 septembre 1883 à Herrnhut où il était né le 17 mai 1817. Il appartenait à l'Institut des frères Moraves et fit ses études de théologie à leur collège de Niesky (Silésie), à la direction morale duquel il prit ensuite part de 1842 à 1856. Cette même année 1856, il fut envoyé dans l'Inde et mis à la tête de la mission morave établie au Lahul britannique dans l'Himalaya occidental. Il y resta jusqu'en 1868. Pendant ces onze ou douze années, il étudia à fond le tibétain littéraire et ses dialectes populaires, et composa un certain nombre d'ouvrages, les uns relatifs à ses travaux missionnaires et purement religieux, les autres philologiques.

Revenu en Europe, en 1868, à cause de l'affaiblissement de sa santé, il put vaquer encore à l'importante publication du dictionnaire dont la préparation l'avait occupé pendant tout le temps de son séjour au Tibet; ce travail exigea près de douze ans. Le dictionnaire fut d'abord autographié entre les années 1871 et 1876; il était tibétain-allemand, fut commencé à Magdebourg et achevé à Herrnhut. Mais, à la demande de l'India Office, il en fut fait une édition anglaise, ou plutôt une édition en anglais; car le dictionnaire tibétain-anglais fut imprimé à Berlin aux frais de l'Angleterre. Il parut en 1881.

Jaeschke avait une merveilleuse facilité pour l'étude des

[1] Litt. «ayant pris l'armée, il s'en alla».
[2] En mongol, *Baghatur*.

langues; il en connaissait un grand nombre. Ce sont vraisemblablement les circonstances qui l'ont décidé à s'adonner plus spécialement à celle du Tibet. Son nom comptera parmi ceux des savants qui auront le plus contribué au progrès des études qui reposent sur la connaissance de cette langue.

Voici la liste des principales publications de H.-A. Jaeschke :

Essai sur les lois phonétiques du tibétain, 1866 (Sitzungsberichte...).

A Short practical grammar of the tibetan language with special reference to the spoken dialects, 1865.

A romanized tibetan and english dictionary, 1866.

An introduction to the Hindî and Urdû languages for Tibetans, 1867.

Traduction du Nouveau-Testament en tibétain.

Dictionnaire tibétain-allemand, Herrnhut, 1871-1876.

A tibetan-english dictionary with special reference to the prevailing dialects to which is added an english-tibetan vocabulary (prepared and published at the charge of the secretary of state for India in Council). — London, 1881. — Imprimé à Berlin.

Une nouvelle édition de la grammaire a paru à Londres chez Trübner au mois de juillet ou d'août 1883, par conséquent quelques semaines avant la mort de Jaeschke; mais il était si malade qu'il n'a pas pu s'en occuper et y reste comme étranger. On peut regarder cette édition comme une publication posthume; ou pour mieux dire comme l'œuvre d'un des élèves de Jaeschke dont elle porte, du reste, le nom [1].

L. Feer.

PUBLICATIONS NOUVELLES.

Géographie d'Aboulféda, traduite de l'arabe en français et accompagnée de notes, par M. Stanislas Guyard, t. II, seconde partie, contenant la fin de la traduction du texte arabe et l'index général. Paris, Imprimerie nationale, 1883, in-4°.

[1] Voir l'*Athenæum* du 20 octobre 1883.

Les merveilles de l'Inde, texte arabe publié d'après le manuscrit de M. Schefer, collationné sur le manuscrit de Constantinople, par P.-A. Van der Lith, traduction française par L. Marcel Devic. Leyde, Brill, 1883, in-4°.

Mélanges orientaux, publiés à l'occasion du sixième congrès des orientalistes réunis à Leyde, par les professeurs de l'École des langues orientales vivantes à Paris, 1883, in-4°.

Chrestomathie persane à l'usage des élèves de l'école des langues orientales vivantes, publiée par Ch. Schefer, t. I, 1883, in-4°.

Dialogues français-persans, précédés d'un précis de la grammaire persane et suivis d'un vocabulaire persan, par M. de Biberstein Kazimirski. Paris, 1883, in-8°.

Annales auctore Abu Djafar At-Tabari, IIIe série, 5e fascicule, publié par M. J. de Goeje et V. Rosen. Leyde, 1883, in-8°.

Le Gérant :

Barbier de Meynard.

JOURNAL ASIATIQUE.

OCTOBRE-NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1883.

ÉTUDES SUR L'ASIE CENTRALE, D'APRÈS LES HISTORIENS CHINOIS,

PAR

M. ÉDOUARD SPECHT.

I

INDO-SCYTHES ET EPHTHALITES.

Plusieurs savants ont déjà recherché dans les écrivains chinois des éclaircissements sur les événements peu connus de l'histoire de l'Asie centrale et occidentale, et sur lesquels les auteurs arabes, arméniens et byzantins nous ont laissé peu de notions. De Guignes est le premier qui nous ait ouvert cette voie. Rémusat, Klaproth, Stanislas Julien, Pauthier ont marché sur les traces de leur illustre devancier, et nous ont donné des traductions de la célèbre encyclopédie de Ma-touan lin ainsi que du Pien-i-tien, vaste recueil sur les pays étrangers.

Nous avons cru pouvoir reprendre, après ces savants, l'histoire des Yué-tchi et des Yé-tha dont ils s'étaient plus ou moins directement occupés. Dans cette étude nous avons suivi le conseil que M. Vivien de Saint-Martin donnait dans son savant mémoire sur les Huns blancs (p. 68) : c'est-à-dire de chercher les renseignements relatifs aux contrées de l'Asie intérieure, non pas seulement dans Ma-touan-lin, où l'on a presque exclusivement puisé, mais dans le corps même des annales de l'empire, et d'en faire un dépouillement complet à ce point de vue

Aussi au lieu de nous adresser aux compilateurs chinois, nous avons eu recours à la collection des histoires dynastiques de la Chine appelée *Tching-sse*[1]. Ce recueil qui a été la principale source de Ma-touan-lin et du Pien-i-tien, contient pour presque chacune des dynasties un tableau historique et géographique des pays étrangers. C'est en comparant ces descriptions que nous sommes arrivé aux conclusions que nous allons brièvement exposer.

M. Vivien de Saint-Martin avait cru trouver, dans les articles de l'encyclopédie de Ma-touan-lin concernant les Yué-tchi et les Yé-tha, la preuve positive que ces deux peuples ne différaient entre eux ni par le nom, ni par les mœurs et les habitudes; qu'en un mot les Indo-Scythes et les Ephthalites ne faisaient qu'une seule et même nation[2]. Cette opinion est

[1] 正史 Voyez sur ces histoires, Wylie, *Notes on chinese literature*, p. 12 à 19.

[2] M. le baron Von Richthofen, dans son savant ouvrage sur la

péremptoirement réfutée par l'inspection des documents que nous donnons. D'abord le nom de Yé-tha n'existe même pas; c'est une abréviation à l'usage des Chinois du nom complet Ye-ta-i-li-to qui correspond à Ephthalites. Par là tombe l'identification du nom des Yé-tha avec celui des Yué-tchi d'une part, et de l'autre avec celui des Djats du nord-ouest de l'Inde; deux résultats qui avaient été admis par plusieurs indianistes éminents, Lassen en tête. Ensuite les Indo-Scythes, nommés par les Chinois Yué-tchi ou Kouei-chouang, étaient un peuple primitivement nomade, qui est devenu sédentaire, et s'est assimilé au moins en partie la civilisation indo-hellénique comme le prouvent ses monuments, ses médailles, et ses inscriptions. Les Ephthalites, d'après le témoignage des récits contemporains, sont restés nomades, ils n'avaient pas de monnaies et enfin eux seuls, et non leurs prédécesseurs les Yué-tchi, pratiquaient la polyandrie. Bref, ces deux peuples sont absolument distincts, non seulement par l'époque à laquelle ils ont apparu dans l'histoire, mais par leurs mœurs et leur civilisation. Ce résultat vient donc confirmer l'hypothèse émise par M. Nöldeke que les Kouchans et les Ephthalites devaient être deux peuples différents qui ont habité successivement les mêmes contrées [1].

Nous allons donner, d'après la collection des his-

Chine (t. I, p. 439), admet que Yué-tchi et Yé-tha sont deux dénominations d'un même peuple.

[1] *Tabari, Geschichte der Sasaniden*, p. 115, n. 2.

toires dynastiques de la Chine, les principaux documents qui ont rapport aux Yué-tchi et aux Yé-tha en les plaçant par ordre chronologique. Dans les passages que Ma-touan-lin a copiés textuellement et qui ont été traduits par Rémusat et Stanislas Julien, nous nous sommes contenté de reproduire les traductions de ces deux savants. Car nous n'avons pas la prétention de corriger nos devanciers, mais de les compléter.

I.

YUÉ-TCHI OU KOUCHANS.

L'histoire des premiers Han (206 ans avant Jésus-Christ à 24 ans après) contient, au chapitre XCVI, une description de l'Asie occidentale[1] dont nous extrayons le passage suivant :

Le royaume des Ta-Yué-tchi 大月氏[2] a pour ca-

[1] 前漢書 Ce chapitre a été traduit en russe par le P. Hyacinthe, *Opissanie Dshungharia i wosstotschnawo Turkistana*, etc., Saint-Pétersbourg, 1829.

[2] Jusqu'ici les auteurs ne sont pas d'accord sur l'identification des Ta-Yué-tchi. Klaproth et Rémusat voient dans ce peuple les Massagètes : M. Vivien de Saint-Martin (*Les Huns blancs*, p. 37) a fait remarquer avec raison le peu de fondement de cette assimilation. Pour M. Beal les Yué-tchi sont les Vriggi ou Vaggi (*Journ. roy. asiatic Soc.*, XIV, 39). Malheureusement les Yué-tchi ne sont arrivés dans l'Inde qu'au commencement de notre ère, tandis que les Vriggi sont cités comme un peuple contemporain de Bouddha. Lassen (*Gesch. der Griech. und Indo-Skyth. Könige in Bactrien*, p. 250, et *Indische Alterth.*, II, p. 381) et M. le baron von Richthofen (*China*, I, p. 439, n. 5) pensent que les Ta-Yué-tchi sont les Tochari de Strabon. M. de Vasconcellos-Abreu (*Le Muséon*, t. II, p. 165 et suiv.) s'est élevé contre cette assimilation en s'appuyant sur la lecture du nom de Tokharri

pitale la ville de Kien-chi 監氏[1], à 11,600 li de Tchang-ngan 長安; il ne dépend pas du gouverneur général (都護 Tou-hou); on y compte 100,000 familles, 400,000 habitants, une armée de 100,000 hommes. A l'est, jusqu'à la résidence du gouverneur général, il y a 4,740 li; à l'ouest, jusqu'aux A-si 安息 (les Arsacidès), 49 jours de marche, et il est limitrophe au sud avec le Ki-pin 罽賓 (Cophène).

[Le pays, le climat, les productions *ainsi que* les mœurs des habitants, les monnaies et les marchandises qu'on en tire, sont les mêmes que chez les A-si. Le pays nourrit le chameau à une bosse (le dromadaire).

Originairement les Ta-Yué-tchi étaient nomades. Ils suivaient leurs troupeaux et changeaient de place avec eux, ressemblant sous ce rapport aux Hioung-nou 匈奴. Ils comptaient au moins 100,000 archers; si bien que se fiant à leurs forces, ils méprisaient les Hioung-nou. Ils habitaient primitivement entre le

dans l'inscription assyrienne de Sennakherib. Mais «il ne conteste pas que la dénomination des Yué-tchi au temps des Han ait pu comprendre une ou plusieurs tribus des Toukhâres». 氏 *chi* doit se prononcer 支 *tchi* dans *Yué-tchi* selon le Heou-Han-chou, ch. CXVIII, fol. 11.

[1] Cette ville est désignée sous le nom de 藍氏 Lan-chi dans l'histoire des seconds Han, ainsi que dans le Sse-ki 史記 qui indique cette cité comme la capitale des Ta-hia demeurant au sud de l'Oxus (Voy. *Sse-ki*, chap. CXXIII, trad. de M. Kingsmill, *Journ. asiat. Soc. Great. Britan.*, t. XIV, p. 82). Selon M. Kingsmill cette ville serait Da-rapsa, Δάραψα de Strabon. On pourrait aussi bien identifier Lan-chi avec Za-riaspe, un nom de Bactres. Les auteurs chinois seraient alors d'accord avec les Arméniens, qui donnent Balkh comme la capitale des Kouchans. (Voy. plus loin p. 328 et la note 1).

pays de Thun-Hoang 燉煌 et le mont Ki-lian 祁連[1]. Après que le tchen-yu Mao-thun 冒頓 eut attaqué les Yué-tchi et que le tchen-yu Lao-chang 老上, ayant tué leur roi, eut fait de son crâne une coupe à boire, les Yué-tchi s'en allèrent au loin, passèrent au delà de Ta-Ouan 大宛, battirent les Ta-hia 大夏 dans l'ouest, et les soumirent. Leur chef établit alors sa résidence au nord de la rivière Oueï 嬀 (Oxus)[2].

Une petite partie de ceux qui n'avaient pu s'éloigner avec eux se mirent sous la protection des Khiang 羌 des montagnes du midi, et prirent le nom de Petits Yué-tchi[3]].

Primitivement les Ta-hia n'avaient pas un souverain ou un magistrat principal; chaque ville,

[1] Voy. les *Commentaires du Toung-kian-kang-mou* 通鑑綱目, liv. 4, fol. 54, édit. 1707. Thun-Hoang est aujourd'hui Koua-tcheou 瓜州, qui est, selon Biot (*Dict. . . des villes . . . de l'empire chinois*, p. 309), un district de la province au sud de Thien-chan (lat. 40° 15', long. 92° 50'). Les monts Ki-lian sont les monts célestes (*Thien-chan* 天山) qui, selon Ma-touan-lin (liv. 338, fol. 16), sont placés au N. O. de Tchang-yé-kiun.

[2] C'est dans cette contrée que Tchang-kian 張騫 trouva les Ta-Yué-tchi établis en l'an 126 avant notre ère; il les quitta pour aller chez les Ta-hia qui étaient au sud de l'Oxus : la capitale de ces derniers était Kien-chi ou Lan-chi, conquise plus tard par les Ta-Yué-tchi. (Voy. *Sse-ki*, chap. CXXIII, trad. de M. Brosset, *Nouv. Journ. asiat.*, t. II, p. 421, 425, ou celle de M. Kingsmill, *Journ. asiat. Soc. Great. Britan*, t. XIV, p. 78, et l'*Histoire des premiers Han*, chap. LXI, fol. 1).

[3] Ce passage a été copié textuellement par Ma-touan-lin; aussi avons-nous reproduit la traduction de M. Stanislas Julien imprimée dans le mémoire de M. Vivien de Saint-Martin sur les *Huns blancs*, p. 40 et 41.

chaque bourgade était gouvernée par son magistrat. La population était faible et craignait la guerre. Lorsque les Yué-tchi arrivèrent, ils les soumirent.

Il y a cinq principautés :

La première : la principauté Hieou-mi 休密 ayant pour capitale la ville de Ho-me 和墨, à 2,841 li de la résidence du gouverneur général et à 7,802 li de Yang-kouan 陽關.

La seconde : la principauté Chouang-mo 雙靡, capitale la ville du même nom, à 3,741 li de la résidence du gouverneur général et à 7,782 li de Yang-kouan.

La troisième : la principauté Kouei-chouang 貴霜 (Kouchans)[1], capitale la ville Hou-tsao 護澡 à 5,940 li de la résidence du gouverneur général et à 7,982 li de Yang-kouan.

La quatrième : la principauté Hi-thun 肸頓 a pour capitale la ville Po-mao 薄茅 (Bâmyân) à 5,962 li de la résidence du gouverneur général et à 8,202 li de Yang-kouan.

La cinquième : la principauté Kao-fou 高附 (Kâboul) a pour capitale la ville du même nom, à 6,041 li de la résidence du gouverneur général et à 9,283 li de Yang-kouan.

Ces cinq principautés dépendent de Ta-Yué-tchi.

Les notices suivantes qui se rapportent aux Indo-Scythes,

[1] Saint-Martin est le premier qui ait identifié Kouei-chouang des auteurs chinois avec les Kouchans des écrivains arméniens (Lebeau, t. III, p. 386).

sont tirées du 118[e] chapitre de l'histoire des seconds Han [1] (25 à 220 de notre ère).

Le royaume de Ta-Yué-tchi. Le roi demeure dans la ville de Lan-chi 藍氏, située à l'ouest, à 49 jours de marche du pays des A-si (Arsacides) et à 6,537 li du siège du gouverneur Tchang-sse 長史[2]; jusqu'à Lo-yang 洛陽 il y a 16,370 li.

On compte dans ce pays 100,000 familles, 400,000 habitants, une armée environ de 100,000 hommes.

Lorsque les Yué-tchi furent vaincus par les Hioung-nou, ils passèrent chez les Ta-hia, partagèrent leur royaume en cinq principautés qui étaient Hieou-mi, Chouang-mo, Kouei-chouang, Hi-thun, Tou-mi[3].

Environ cent ans[4] après, le prince de Kouei-chouang, Kieou-tsieou-khio 丘就卻[5], attaqua et

[1] 後漢書, chap. CXVIII, fol. 11-13.

[2] Mayer (*The chinese government*, n° 32) rend cet emploi par *Recorder or Remembrancer.*

[3] 都密 C'est le seul nom qui diffère des noms donnés par l'Histoire des premiers Han, qui appelle la cinquième principauté *Kao-fou*, (voy. p. 323).

[4] Il faut entendre cent ans après la conquête entière des Ta-hia, et non, comme le donnerait à supposer Ma-touan-lin, cent ans après le voyage de Tchang-kian qui eut lieu vers l'an 126 avant Jésus-Christ. (Voy. Vivien de Saint-Martin, lieu cité p. 42). Quant à l'époque de cette conquête, les auteurs chinois ne nous donnent pas de date, mais on peut penser que puisque l'Histoire des premiers Han ne mentionne pas cet événement, il n'a pas eu lieu sous cette dynastie, qui régna jusqu'en l'an 24 de notre ère.

[5] «Liou-Pan dit : An-wen-to 案文多 est un des noms 字 du roi.» Note du commentateur.

subjugua les quatre autres principautés, et se constitua roi d'un royaume qui fut appelé Kouei-chouang (Kouchans).

Ce prince envahit le pays des A-si; il s'empara du territoire de Kao-fou (Kâboul), détruisit aussi Po-ta 濮達 et le Ki-pin (Cophène) et devint complètement maître de ces contrées. Kieou-tsieou-khio mourut à quatre-vingts ans environ; son fils Yen-kao-tchin-tai 閻膏珍代[1] monta sur le trône, il conquit le Thièn-tchou 天竺 (l'Inde) et y établit des généraux qui gouvernaient au nom des Yué-tchi.

Depuis cette époque, cette nation fut riche et puissante.

Tous les pays en parlant du souverain l'appellent roi des Kouei-chouang (Kouchans). Les Han (les Chinois), selon leur ancienne dénomination, les nomment *toujours* les Ta-Yué-tchi[2].

Le royaume de Kao-fou (Kâboul)[3] est au sud-ouest des Ta-Yué-tchi. Ce pays est très vaste; les mœurs des habitants sont les mêmes que celles de Thièn-tchou; leurs costumes sont simples, ils excellent dans le commerce et sont extrêmement riches.

[1] Voy. sur l'identification de ces princes, Lassen, *Indische Alterthumskunde*, 2ᵉ édit., t. II, p. 806 et Cunningham, *The archæological survey of India*, t. II, p. 66.

[2] Le vrai nom de ce peuple était donc Kouei-chouang, les Kouchans des auteurs arméniens et arabes (Voy. Saint-Martin, Lebeau, t. III, p. 386 et *Tabari*. trad. de Nöldeke, p. 17).

[3] Ce passage confirmerait l'opinion de M. Cunningham (*Anc. geogr. India*, p. 18) que le Kao-fou des Chinois devait comprendre la totalité de l'Afghanistan moderne. Mais la cinquième principauté des Yué-tchi ne doit s'étendre qu'au territoire de la ville de Kâboul.

Ils ont été successivement sous la domination du Thièn-tchou, du Ki-pin et des A-si. Ces trois royaumes à l'époque de leur puissance avaient conquis ce pays, et ils le perdirent au moment de leur décadence. C'est donc à tort que le livre des Han (Han-chou) compte le Kao-fou parmi les cinq principautés des Yué-tchi. Il n'avait jamais appartenu à ces derniers puisqu'il était alors sous la domination des A-si. Mais lorsque les Yué-tchi attaquèrent les A-si, ils devinrent de cette manière possesseurs du Kao-fou.

Nous trouvons ensuite la notice sur l'Inde : nous ne croyons pas devoir reproduire ce passage qui a été traduit par M. Pauthier (*Examen méthodique des faits qui concernent le Thièn-tchou ou l'Inde*, p. 6 à 11). L'histoire des seconds Han après l'Inde nous parle du pays suivant :

Le royaume Toung-Li 東離 ou Li de l'est[1] a pour capitale la ville de Cha-ki 沙奇, c'est un grand empire, il est au S. E. de Thièn-tchou (l'Inde) à 3,000 li environ. Le pays, le climat et les produits sont les mêmes que chez les Thièn-tchou. Il comprend

[1] Le compendium des Weï 魏略 de Iu-houan 魚豢 donne une notice sur ce royaume qui diffère peu de ce passage, et il le nomme Kiu-li 車離, Li-vei-te, 禮惟特 ou Pei-li 沛隸. Ma-touan-lin, (liv. 338, fol. 25), le T'oung-tchi 通志 (liv. 196, fol. 73), le T'oung-tièn 通典 (liv. 193, fol. 8) et le Pien-i-tien 边裔典 (liv. 60) écrivent toujours *Kiu-li*. Ce pays peut être Karna Souvarna (Voy. Cunningham, *Anc. Geogr. India*, p. 505, et Vivien de Saint-Martin, *Mémoire sur la carte de l'Asie centrale construite pour les voyages de Hiouen-thsang*, p. 143).

plusieurs dizaines de villes : chacune avait son roi. Les Ta-Yué-tchi les attaquèrent et les subjuguèrent.

Les hommes et les femmes ont huit pieds de haut et ils sont timides et faibles. Ils montent sur des éléphants et des chameaux pour aller et venir. Ils se servent aussi des éléphants pour faire la guerre aux brigands qui sont dans les environs du royaume.

Le compendium des Weï[1] composé par Iu-houan nous apprend qu'à l'époque des trois royaumes (220 à 280) « le royaume de Ki-pin (Cophène), ainsi que ceux de Ta-hia, de Kao-fou (Kâboul) et de Thien-tchou (l'Inde), étaient sous la domination des Ta-Yué-tchi[2] ». Quoique l'histoire du Tsin (265 à 419) ne donne pas de notice sur les Kouchans, les Ta-Yué-tchi sont cités comme étant au sud des Ta-Ouan[3].

Dans l'histoire des Weï (386 à 556) nous trouvons sur ce peuple les deux notices suivantes, qui nous parlent de la fin de leur empire dans la Bactriane.

Histoire des Weï[4], chap. CII, fol. 15.

Le royaume des Ta-Yué-tchi a pour capitale la

[1] Cet ouvrage est du genre appelé *pien-nian* 編年 (*Annales*), composé en cinquante livres. Un long passage de ce livre est imprimé à la fin du 30e livre de l'histoire des trois royaumes (édition de la 4e année K'ien-loung, 1739).

[2] San-koue-tchi 三國志, liv. 30, fol. 30.

[3] Tsin-chou 晉書, liv. 97, fol. 13.

[4] 魏書.

ville de Lou-kien-chi[1] 盧監氏, à l'ouest de Fo-ti-cha 佛敵沙, à 14,500 li de Tai 代. [Les Ta-Yué-tchi se trouvèrent confinés au nord avec les Jouan-jouan 蠕蠕, et se virent exposés plusieurs fois à leurs incursions. Ils passèrent alors à l'occident et s'établirent dans la ville de Po-lo 薄羅, à 2,100 li de Fo-ti-cha[2].

Leur roi Ki-to-lo 寄多羅[3], prince brave et guerrier, leva une armée, passa au midi des grandes montagnes, fit une invasion dans l'Inde du nord, et les cinq royaumes au nord de Kan-tho-lo 乾陁羅[4] se soumirent à lui.

[1] L'histoire du Nord (北史 *Pe-sse*) qui reproduit cette notice (liv. 97, fol. 20), écrit le nom de cette ville 賸監氏 *Ching-kien-chi*. T'oung-tièn (liv. 192, fol. 18) et T'oung-tchi (liv. 191, fol. 26) ne citent pas la capitale des Ta-Yué-tchi sous les Weï, mais ils font remarquer que «Fo-ti-cha est à l'est de Lan-chi» (voy. plus haut p. 321, n. 1).

[2] Fo-ti-cha est un petit royaume qui s'est formé de l'ancienne principauté Hi-thun des Yué tchi. Il a pour capitale Po-mao (Bâmyân). Po-lo citée ici ne peut donc être Balkh, mais une ville située à l'ouest de Bâmyân. Balkh est mentionnée dans le même chapitre sous la transcription chinoise Po-tchi (Voy. plus loin p. 331).

[3] Ma-touan-lin ajoute à notre texte 後 *Heou* «ensuite leur roi».

[4] Le Haï-koue-thou-tchi 海國圖志, dans la carte historique du temps des Weï, désigne deux villes sous le nom de Kan-tho pour Kan-tho-lo. L'une de ces villes correspond à Gandhara, l'autre à Kandahar. Nous ne savons pas de quelle ville il est ici question. Cependant les Ta-Yué-tchi depuis le 1er siècle de notre ère avaient conquis l'Inde, et ils avaient étendu leur domination sur tout le nord de cette contrée. Ki-to-lo, obligé de se réfugier à l'ouest de Bâmyân et de traverser au midi de grandes montagnes, ne put donc se rendre maître de nouveau du Pendjâb. Nous sommes porté à croire que les cinq royaumes qui se soumirent à ce prince sont situés au nord de Kandahar.

Au temps de Chi-tsou[1] des marchands de ce pays vinrent à la capitale. Ils se vantaient de savoir fondre les pierres pour en fabriquer du verre de toutes couleurs. On alla ramasser divers minéraux dans les montagnes, on les apporta dans la capitale, et ils les fondirent; quand ils eurent terminé ce travail, le produit se trouva plus brillant et plus beau que celui qui vient des pays occidentaux. Alors l'empereur leur ordonna par un décret de faire un palais mobile (ou une tente) qui pût contenir environ cent personnes. Cet ouvrage était d'une couleur éclatante et d'une transparence parfaite. Ceux qui le voyaient en étaient remplis d'admiration, et le regardaient comme l'ouvrage des génies. Depuis cette époque le verre perdit beaucoup de sa valeur dans l'Empire du Milieu[2], et on cessa d'en faire un grand cas[3].]

Le royaume des Petits Yué-tchi[4] a pour capitale la ville de Fou-leou-cha 富樓沙[5].

[1] Ma-touan-lin écrit « Taï-vou ». Le Li-tai-ki-sse-nian-pao 歷代紀事年表 (liv. 46, fol. 22) nomme ce souverain Chi-tsou-Taï-vou.

[2] Notre texte dit : 中國 « Tchoung-koue » qui n'est pas dans Ma-touan-lin.

[3] Ma-touan-lin (liv. 338, fol. 1) copie textuellement ce passage, sauf les variantes que nous avons signalées, aussi nous avons reproduit la traduction de M. Stanislas Julien (lieu cité).

[4] *Histoire des Weï*, chap. CII, fol. 17. « Il ne faut pas, dit M. Vivien de Saint-Martin, confondre ces Petits Yué-tchi, qui ne désignent ici qu'une branche princière, avec la division des Yué-tchi restée dans les montagnes du Tibet septentrional lors de l'émigration du gros de la nation vers l'ouest, dans le IIe siècle avant notre ère ». (*Les Huns blancs*, p. 45).

[5] Cette ville, comme l'a déjà fait remarquer Rémusat (*Foue-*

[Leur premier roi était le fils de Ki-to-lo, roi des Grands Yué-tchi. Ki-to-lo ayant été poursuivi par les Hioung-nou [1] et s'étant retiré dans l'ouest ordonna à son fils de s'établir dans cette ville de Fou-leou-cha. De là vint à ce peuple le nom de Petits Yué-tchi. La ville est au sud-ouest de Po-lou 波路 (Bolor)[2], à 16,600 li de Tai. Ils habitaient primitivement entre Si-p'ing 西平 et Tchang-yé 張掖. Leur habillement est le même que celui des Khiang. Dans leurs transactions commerciales, ils font usage de monnaies d'or et d'argent. Ils émigrent à la suite de leurs troupeaux, et sous ce rapport ils ressemblent aux Hioung-nou [3].

A 10 li à l'est de la ville, il y a une tour consacrée à Bouddha. Elle a 350 pas de circuit et 80 tchang d'élévation. Depuis le temps où cette tour a été construite jusqu'à la huitième année Wou-ting (550 de notre ère), il s'est écoulé 842 ans. C'est ce qu'on

kouë-ki, p. 78), est Foe-leou-cha de la relation de Fa-hian, le Pou-lou-cha-pou-lo de Hiouen-thsang (Pourouchapoura), Peichavèr des auteurs musulmans (Voy. Vivien de Saint-Martin, *Mémoire sur la carte de l'Asie centrale construite pour les voyages de Hiouen-thsang*, p. 56).

[1] T'oung-tièn (liv. 192, fol. 18) et Ma-touan-lin (liv. 338, fol. 2), au lieu des Hioung-nou, mettent les Jouan-jouan, ce qui accorde ce passage avec celui des Grands Yué-tchi (Voy. plus haut, p. 328). Le T'oung-tièn doit nous donner une leçon plus ancienne que l'histoire des Wei remaniée par Lieou-chou (Voy. plus bas, p. 339, note 3 et p. 340, n. 2).

[2] Voy. le même chapitre de l'*Histoire des Weï*, fol. 17, et le *Haï koue-thou-tchi*, liv. 30, fol. 31, sur l'identification de ce pays.

[3] T'oung-tièn et Ma-touan-lin (lieu cité) écrivent, au lieu des Hioung-nou «les barbares du Nord, 北狄 Pe-ti.»

nomme la Tour du Bouddha, ou la Tour des cent tchang[1].]

II.

Dans le passage que nous venons de traduire de l'histoire des Weï, nous avons vu que les Yué-tchi furent forcés de passer à l'ouest à cause des incursions des Jouan-jouan.

Plusieurs petits royaumes s'élevèrent dans le pays qu'ils avaient abandonné et les peuples qu'ils avaient précédemment conquis recouvrèrent leur indépendance.

La description des contrées occidentales de l'histoire des Weï[2] mentionne :

Le royaume de Kia-se-ni 伽色尼 (Kesch) a pour capitale la ville du même nom au sud de Si-wan-kin 悉萬斤 (Samarkand), à 12,900 li de Tai. Ce pays produit du sel rouge[3] et toutes sortes de fruits.

Le royaume Po-tchi 薄知 (Bactres) a pour capitale la ville du même nom au sud de Kia-se-ni[4], à 13,320 li de Tai. Il y a toutes sortes de fruits (fol. 14).

Le royaume de Kia-pei 伽倍, qui est l'ancienne

[1] Nous avons donné la traduction de M. Stanislas Julien d'après Ma-touan-lin, cet auteur ayant copié l'histoire des Weï (Vivien de Saint-Martin, *les Huns blancs*, p. 45).

[2] *Weï-chou*, chap. CII. Nous laissons de côté à dessein les notices sur Samarkand et les pays environnants, les réservant pour un prochain mémoire.

[3] Comp. Pline, XXXI, chap. XLI.

[4] Ces trois pays s'identifient d'eux-mêmes avec Sa-mo-kien, Kie-choang-na, Po-ho-lo de Hiouen-thsang, Samarkand, Kesch, Balkh. (Voy. Vivien de Saint-Martin, *Mémoire analytique sur la carte de l'Asie centrale construite pour les voyages de Hiouen-thsang*, p. 33 et 38).

principauté de Hieou-mi a pour capitale la ville Ho-me à l'ouest de So-kiu 莎車 (Yarkand)[1], à 13,000 li de Tai. Les habitants demeurent au milieu des montagnes et des vallées.

Le royaume de Tche-sei-mo-sun 折薛莫孫, qui est l'ancienne principauté de Chouang-mo, a pour capitale la ville du même nom, à l'ouest de Kia-pei, à 13,500 li de Tai. Les habitants demeurent au milieu des montagnes et des vallées.

Le royaume Kien-tun 鉗敦, qui est l'ancienne principauté Kouei-chouang (Kouchans), a pour capitale la ville de Hou-tsao à l'ouest de Tche-sei-mo-sun, à 13,560 li de Tai. Les habitants demeurent au milieu des montagnes et des vallées.

Le royaume Fo-ti-cha 弗敵沙, qui est l'ancienne principauté Hi-thun, a pour capitale la ville de Po-mao (Bâmyân) à l'ouest de Kien-tun, à 13,660 li de Tai. Les habitants demeurent au milieu des montagnes et des vallées.

Le royaume Yen-feou-ye 閻浮謁[2], qui est l'ancienne principauté Kao-fou (Kâboul)[3] a pour capitale

[1] Identifié dans *Haï-koue-thou-tchi*, liv. 3, fol. 11. Voy. aussi Bretschneider, *Notices of the Med. geogr. and Hist. of central and western Asia*, p. 154.

[2] Yen répond à Djam (Stanislas Julien, *Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanscrits*, n° 2254). Ce pays est peut-être le Zâboulistân que nous trouvons mentionné vers la même époque dans *Tabari* (trad. de M. Nöldeke, p. 156). Le nom de Kâboulistân ne se trouve pas dans ce passage. M. Nöldeke fait remarquer que tous les manuscrits portent Kâristân, qu'il a cru devoir corriger en Kâboulistân.

[3] Aboulféda dans sa géographie nous apprend que, d'après Ibn

la ville du même nom au sud de Fo-ti-cha, à 13,760 li de Tai. Les habitants demeurent au milieu des montagnes et des vallées (fol. 15).

Ces cinq royaumes sont les cinq anciennes principautés des Yué-tchi qui furent subjuguées par Kieou-tsieou-khio, et puis nous trouvons mentionné le Ki-pin qui avait été conquis par le même roi, mais qui a certainement retrouvé son indépendance.

Le royaume Ki-pin (Cophène) a pour capitale la ville Chen-kian 善見 au sud-ouest de Po-lou (Bolor), à 14,200 li de Tai. Cette contrée, située au milieu de quatre montagnes, a 800 li de l'ouest à l'est et 300 li du nord au sud. [C'est un pays plat et tempéré; on y voit la luzerne et toutes espèces de plantes ainsi que des arbres rares; le fusain, le sophora [1], le bambou plicata [2]. On cultive les cinq espèces de grains. On fume les champs et les jardins. Les terres basses et arrosées produisent du riz. L'hiver on mange des légumes crus. Les habitants sont industrieux, habiles à sculpter, à ciseler, à tisser; ils font des vases et des objets en or, en argent, en cuivre et en étain. Dans les marchés, ils se servent de monnaie. Leurs animaux sont semblables à ceux des autres pays [3].] Ils envoyèrent des présents à la cour (fol. 17).

Sa'ìd, cette ville est la capitale du Zâboulistân (Voir la traduction de M. Guyard, t. II, 2[me] partie, p. 204).

[1] Voyez Pfizmaier, *Denkwürdigkeiten von den Bäumen China's*, p. 20 et 54.

[2] Paul Perny, *Hist. nat.*, p. 9, dans l'appendice du Dictionnaire français-latin-chinois.

[3] Ce passage est un abrégé de la même description de l'histoire

Le royaume de T'ou-hou-lo 吐呼羅[1] est à 12,000 li de Tai, à l'est se trouve le royaume Fan-yang 范陽, à l'ouest à la distance de 2,000 li le royaume Si-wan-kin (Samarkand), au midi une chaîne de montagnes dont on ignore le nom, au nord[2] à la distance de 10,000 li le Po-sse 波斯 (la Perse). Dans ce royaume est la ville Po-ti 薄提 qui a 60 li de circonférence. Au sud de la ville coule vers l'ouest un grand fleuve nommé Han-leou 漢樓. Le sol est convenable à la culture des cinq espèces de grains. Il y a de bons chevaux, des chameaux et des mulets. Le roi envoya des ambassadeurs payer tribut (fol. 18).

III

LES YE-THA OU EPHTHALITES.

L'histoire des Liang (502-556) et celle des Tcheou (557-581) ne parlent plus des Yué-tchi comme occupant la Bactriane, mais elles nous apprennent que cette contrée était alors habitée par un peuple appelé Hoa, ou Yé-tha, abréviation de Ye-ta-i-li-to. Ce peuple fut connu des écrivains

des Premiers Han que Ma-touan-lin a copiée. Comp. la traduction d'Abel Rémusat (*Nouv. Mél. asiat.*, t. I, p. 206) que nous avons suivie.

[1] Identifié par Abel Rémusat (*Nouv. Mél. asiat.*, t. I, p. 244 et suiv.) avec le Tokharestan; ce pays est mentionné dans le passage de *Tabari* cité plus haut.

[2] Ce passage a été reproduit par Ma-touan-lin. Selon Rémusat (lieu cité) «il y a dans tout cela confusion, incohérence, inexactitude (p. 247)». Mais si nous corrigeons notre texte en mettant au nord le royaume de Samarkand, à l'ouest la Perse, notre notice devient claire. Cette faute doit s'être glissée dans l'édition princeps puisque nous la trouvons reproduite dans le *Toung-tchi*, liv. 196, fol. 92, et dans l'*Encyclopédie* de Ma-touan-lin, (liv. 337, fol 23).

arméniens, musulmans et byzantins sous la dénomination des Thetal, Hayâṭilah, Ephthalites, et sous celle de Huns ou Huns blancs.

Comme on le verra par la traduction des passages suivants, les Yé-tha n'ont rien de commun par leurs origines, leurs mœurs et leur histoire, avec les Yué-tchi ou Indo-Scythes.

Histoire des Liang [1], chap. LIV, fol. 31-32.

Le royaume des Hoa 滑[2]. Ce peuple est une branche particulière des Tche-sse 車師. La première année Young-kien (126 de notre ère) des Han, Pa-Hoa 八滑, ayant suivi Pan-Young 班勇 dans une guerre au nord, se distingua (par ses exploits). Pan-Young l'éleva à la dignité de Heou-pou-thsin-han-heou 後部親漢侯[3]. Sous les Weï et les Tsin jusqu'à présent les Hoa n'eurent pas de communications avec l'empire du milieu. La quinzième année Thien-kien (516) leur roi Ye-ta-i-li-to 厭帶夷栗陀[4] com-

[1] 梁書.

[2] Le *T'oung-tièn*, liv. 193, fol. 5, dit : « A l'époque des seconds Weï on les appelait 滑匯 Hoa-tun » ce mot pourrait peut-être se prononcer « H+un » *Hun*, en lisant ces deux caractères de la même manière que les homophones dont les Chinois se servent pour indiquer la prononciation dans leurs dictionnaires; quoiqu'il en soit, il est assez vraisemblable que c'est ce nom de Hoa, Hoa-tun ou Hun qui est l'origine de la dénomination de Huns (Οὖννοι) que les Occidentaux ont aussi appliquée à ce peuple.

[3] Comp. l'histoire des seconds Han (Héou-Han-chou), chap. CXVIII, fol. 19.

[4] Ce nom se trouve écrit presque partout de même (voy. *Youan-kian-louï-han*, liv. 236, fol. 26, *T'oung-tchi*, liv. 196, fol. 72, *Li-tai-ki-sse-nian-pao*, liv. 53, fol. 3). Il n'y a que le T'oung-tièn (liv. 193, fol. 5) et l'encyclopédie de Ma-touan-lin (liv. 338, fol. 10)

mença à envoyer des ambassadeurs qui offrirent des produits de leur pays. La première année P'ou-t'oung (520) il envoya aussi des ambassadeurs présenter un lion de couleur jaune, de la fourrure de martre blanche (l'hermine) et divers objets brodés de Po-sse (la Perse). La septième année (526) ils vinrent offrir des présents parmi lesquels se trouvait un manteau. Sous les Youan-Weï[1] ils demeuraient à Sang-kan 桑乾[2]. Les Hoa qui n'étaient qu'un petit peuple sous la domination des Joui-joui 芮芮[3] devinrent progressivement par la suite grands et puissants; et ils conquirent un immense empire qui s'étendit jusqu'aux royaumes de Po-sse (Perse), P'an-p'an 盤盤[4],

qui mettent, au lieu de 栗 *li*, 粟 *sou*. La ressemblance de ces deux caractères fait supposer une erreur dans ces deux ouvrages. 帶 se prononce habituellement *taï* nous l'avons transcrit *ta* selon l'ancienne prononciation. (Voy. Wells Williams *A Syllabic Dictionary of the Chinese Language.*)

[1] Il est ici question des Weï de la famille des To-pa qui régnèrent depuis 386 à 534 de notre ère. Ma-touan-lin (liv. 338, fol. 10) écrit «Heou-Weï», les seconds Weï, synonyme de Youan-Weï (Voy. Klaproth, *Tabl. Hist. de l'Asie*, p. 194.

[2] Sang-kan est le nom d'une rivière dans le nord de la Chine qui arrose les provinces de Chan-si et de Pe-tchi-li. L'encyclopédie Youan-kian-louï-han 淵鑑類函 (liv. 226, fol. 26) et le T'oung-tchi (liv. 196, fol. 72), qui reproduisent cette notice, écrivent Tai-tou 代都 au lieu de Sang-kan.

[3] Nom que les historiens des dynasties du sud donnent aux Jouan-jouan. Dans ce passage Ma-touan-lin et l'encyclopédie Youan-kian-louï-han orthographient Jouan-jouan.

[4] Ce pays est cité parmi les contrées méridionales dans le même chapitre de l'histoire des Liang, fol. 12. Selon M. Smith (*Vocab. of Chinese proper names*) «P'wan-P'wan, a country near the Kwan-lun mountains, said to yield the best sulphur. This name is some-

Ki-pin (Cophène), Yen-ki 焉耆 (Kharachar), Kieou-tse 龜玆 (Koutché), Sou-le 疎勒 (Kâschghar), Kou-me 姑墨 (Baï), Yu-thien 于闐 (Khotan), Kiu-p'an 句盤[1].

Ce pays a 1,000 li. C'est une contrée tempérée, on y trouve des montagnes et des vallées et peu d'arbres[2]. On y cultive les cinq espèces de grains. Les habitants du royaume mangent des aliments composés de viande de mouton et de farine de blé. Leurs animaux sont le lion, le chameau à deux pieds[3], l'âne sauvage. Ils ont des officiers des cornes[4], de bons archers. Ils s'habillent avec des robes longues à manches courtes garnies d'or et de pierres précieuses. Les femmes se couvrent la tête de fourrure

times referred to Bantam in Java». T'oung-tièn (liv. 193, fol 4), Ma-touan-lin (liv. 338, fol. 10) et le T'oung-tchi (liv. 196, fol. 72) reproduisent ce passage; les deux premiers mettent à la place de P'an-P'an, K'o-p'an 渴槃 et le dernier K'o-p'an-t'o 渴槃陁. K'o-p'an-t'o est un petit pays à l'ouest du Yu-thien (Khotan) selon le même chapitre de Liang-chou, fol. 34.

[1] T'oung-tchi écrit de même *Kiu-p'an*. Ma-touan-lin et le T'oung-tièn ne mentionnent pas ce pays, ils terminent ce passage avec Yu-thien (Khotan).

[2] Notre texte porte 樹木 «chou-mou» (arbre), le T'oung-tchi (lieu cité) écrit 少樹木 «chao-chou-mou» (peu d'arbres), leçon que nous avons suivie.

[3] Cet animal doit être le même que celui qui est désigné ainsi par le *T'oung-tièn* (liv. 193, fol 21): «Un grand oiseau.... ayant les pieds comme ceux du chameau.... Les Barbares le nomment vulgairement oiseau-chameau». C'est le Struthiocamelus de Pline ou l'autruche.

«Kio-jin» est une charge en Chine. Voy. le *Tcheou-li*, traduction de Biot, t. I, p. 378.

et d'une corne ornée d'or et d'argent haute de six pieds, et qui a la forme d'un arbre taillé.

Les frères épousent en commun une même femme, celles-ci étant peu nombreuses. Les habitants de cette contrée n'ont pas de villes; ils demeurent sous des tentes de feutre dont les portes s'ouvrent du côté de l'orient. Leur roi s'assied sur un lit d'or. Ils suivent la révolution de la grande année. On admet que les femmes reçoivent les visiteurs et s'asseyent avec eux. Ils n'ont pas d'écriture et font leurs contrats avec des morceaux) de bois [1]. Ils ont des relations avec les royaumes environnants et leur envoient des ambassadeurs. Comment alors ont-ils des livres barbares écrits sur de la peau de mouton qui leur sert de papier? Ils n'ont pas d'administration. Ils adorent l'esprit du ciel et celui du feu. Chaque jour ils sortent sur le seuil de leur porte pour faire un sacrifice aux esprits; après qu'il est consommé, ils s'agenouillent et font une salutation pour le terminer. Ils ensevelissent leurs morts dans des cercueils en bois. Lorsque un père ou une mère vient à trépasser, leurs fils se taillent l'oreille et choisissent pour achever l'enterrement un jour heureux [2]. Leur langue fut comprise

[1] Ces mœurs sont semblables à celles des Turks; le *Pien-i-tien*, livre 130 (traduction de M. Stanislas Julien, *Journal asiatique*, 6ᵉ série, t. III), nous apprend que les Turks habitent sous des tentes de feutre (p. 332), celle de leur khan s'ouvre du côté de l'orient par respect pour le côté du ciel où se lève le soleil (p. 335). Les Turks aussi n'ont point d'écriture et pratiquent des entailles sur des plaques de bois pour faire des contrats (p. 351).

[2] Ces coutumes se rapportent beaucoup à celles des Tou-kioue

par un interprète du Ho-nan, et dans la suite on en eut connaissance.

Dans le passage que nous venons de traduire de l'histoire des Liang, le roi de Hoa est nommé Ye-ta-i-li-to. Ma-touan-lin nous apprend que «le Liang-tièn 梁典 de Lieou-fan 劉璠[1] fait remarquer que le nom de famille du roi du royaume de Hoa était Yé-tha et que ses descendants donnèrent à leur royaume leur nom de famille[2].»

C'est sous le nom de Yé-tha, abréviation de Ye-ta-i-li-to, que les histoires des Weï et des Tcheou mentionnent ce royaume.

Histoire des Weï, chap. CII, fol. 19[3].

[Les Yé-tha 嚈噠 sont de la race des Grands Yué-

(Turks), lesquels, «lorsqu'un homme est mort, déposent son corps dans sa tente; ses parents et ses proches tuent une multitude de bœufs et de chevaux et les lui offrent en sacrifice. Ils font le tour de la tente en poussant des cris lugubres, et avec un couteau, se tailladent le visage, où l'on voit couler à la fois le sang et les larmes. Après le septième tour ils s'arrêtent; alors ils choisissent un jour favorable, placent le cadavre sur un cheval et le brûlent. Ils recueillent ensuite les cendres et les enterrent». *Pien-i-tien*, liv. 130, traduction de M. Stanislas Julien, *Journal asiatique*, 6e série, t. III, p. 352.

[1] Le *Liang-tièn* est un ouvrage historique du genre appelé *Pien-nian* (Annales). Cette histoire des Liang est en trente livres.

[2] L'encyclopédie de Ma-touan-lin, liv. 338, fol. 14, qui reproduit le *T'oung-tièn*, (liv. 193, fol. 6).

[3] L'histoire des Weï fut composée en cent trente livres par Weï-cheou 魏收, qui vivait sous les Thsi du nord (550-577). Elle fut remaniée en cent quatorze livres ou chapitres par Lieou-chou 劉恕 (1052-1078): c'est le travail de ce dernier qui a été imprimé dans la collection des histoires dynastiques de la Chine. Ma-touan-lin (liv. 338, fol. 11) reproduit ce passage de l'histoire de Lieou-chou. Nous donnons la traduction de M. Stanislas Julien en notant les principales variantes entre le texte de Ma-touan-lin et celui de l'*Histoire des Weï*.

tchi[1], d'autres disent que c'est une branche particulière des Kao-tché 高車. Ils sont originaires des pays qui sont au nord de la Grande Muraille; et au sud du Kin-chan 金山, d'où ils sont partis; ils vinrent, en passant à l'ouest du Khotan[2], établir la résidence de leur chef à 200 li au sud de la rivière Ma-hiu 馬許[3], à 10,100 li de Tchang-ngan. Leur roi faisait sa résidence dans la ville de Pa-ti-yan 拔底延[4], qu'on nommait Ouang-ché-tching 王舍城, ou la ville de la maison du roi. Cette ville avait plus de 10 li en carré: on y voyait beaucoup de temples et de tours

[1] Nous avons vu, d'après l'*Histoire des Liang*, que les Hoa devaient être une nation de race turque. Cette phrase: « les Yé-tha sont de la race des Grands Yué-tchi, etc. », doit signifier que les premiers ont demeuré dans les contrées habitées anciennement par les Yué-tchi. On trouve dans les auteurs grecs des expressions semblables. Ménandre ne dit-il pas que les Turks se nommaient anciennement Saces? Aussi M. de Saint-Martin fait remarquer (Lebeau, IX, 383) que ces sortes de synonymes dans les auteurs grecs et dans les anciens, en général, indiquent seulement que les peuples qu'ils font descendre l'un de l'autre ont successivement dominé dans les mêmes régions.

[2] Le *Toung-tièn*, liv. 93, fol. 5, dans sa notice sur les Yé-tha, écrit ainsi cette phrase: « Des monts Kin-chan, ils passèrent à l'ouest du Khotan, sous le règne Wen-tch'ing-ti des seconds Weï (452-465), il y a de cela quatre-vingts à quatre-vingt-dix ans ». Le *Toung-tièn* fut composé par Tou-yeou 杜佑, qui vivait au commencement du IXe siècle; il ne peut donc reproduire dans ce passage de l'histoire des Weï que le texte non remanié de Weï-cheou. La notice sur les Yé-tha du *Toung-tièn* diffère peu (sauf quelques passages qui sont abrégés) de celle de l'histoire des Weï de Lieou-chou.

[3] Le Margus. Ma-touan-lin écrit: 烏滸 Ou-hiu (Oxus).

[4] Cette ville est Badeghis. Yaqout la donne aussi comme la capitale des Ephthalites (Voy. M. Barbier de Meynard, *Dict. géogr. de la Perse*, p. 75).

bouddhiques, tous ornés d'or[1]. Les mœurs des habitants se rapprochent de celles des Tou-kioue 突厥 (les Turks).

La coutume est que les frères aient en commun une même femme. Si un mari n'a pas de frères, sa femme porte sur la tête un bonnet qui n'a qu'une seule corne; s'il a des frères, le bonnet prend plusieurs cornes, en proportion du nombre de ces derniers. Ils ajoutent à leurs vêtements des rubans et des cordons. Ils se coupent les cheveux ras.

Leur langue n'est pas la même que celle des Jouan-jouan, des Kao-tché et des autres barbares. Ils peuvent être au nombre d'environ 100,000. Ils n'ont pas de villes; ils émigrent avec leurs troupeaux pour chercher des eaux et des pâturages et se font des tentes de feutre. En été, ils se transportent dans des cantons froids; en hiver, ils recherchent les lieux tempérés. Leurs femmes habitent dans des lieux séparés, et se trouvent parfois à des distances de 200 et 300 li[2] (de leurs maris). Le roi change successivement de demeure et chaque mois il en adopte une nouvelle; pendant les froids d'hiver seulement, c'est-à-dire pendant trois mois, il n'émigre pas.

[1] Plus loin il est dit : «Ils n'ont pas de villes, et se font des tentes de feutre.» Nous avons vu dans le passage de l'histoire des Liang cette contradiction que les Hoa ou Huns n'ont pas d'écriture et font leurs contrats avec des morceaux de bois, et cependant qu'ils avaient chez eux des livres écrits sur de la peau de mouton, etc. Les voyageurs chinois ont dû trouver chez les Ephthalites des vestiges de la civilisation des Kouchans.

[2] Dans Ma-touan-lin : «à des distances de 100, 200 et jusqu'à 300 li».

La dignité royale ne passe pas nécessairement au fils aîné; si parmi les (autres) fils, ou les frères cadets, il y en a un (plus) capable, à la mort du roi, il lui succède.

Il n'y a pas de chariots ouverts dans ce pays, mais des chariots fermés; il y a beaucoup de chameaux et de chevaux. Les supplices sont extrêmement sévères. Un voleur, quelle que soit la quantité des objets dérobés, est coupé en deux par la moitié du corps. Les dettes se payent au décuple. A la mort d'un Yé-tha, si la famille est riche, on le dépose dans un tombeau formé de pierres amoncelées; si elle est pauvre, on se borne à creuser une fosse pour l'enterrer. On enterre avec le corps tous les objets qui étaient à l'usage personnel du défunt.

Ces peuples sont cruels, vaillants, belliqueux; les régions de l'occident, les Kang-kiu 康居, Khotan, Cha-le 沙勒[1], les A-si (Arsacides) et une trentaine d'autres petits royaumes ont été leurs tributaires, et ils ont ainsi formé un grand royaume. Les habitants contractèrent des mariages avec les Jouan-jouan.

Depuis les années Taï-ngan (460)[2] ils envoyèrent chaque année des ambassadeurs porter leur tribut à la cour. Vers la fin des années Tching-kouang (527)

[1] T'oung-tièn (lieu cité) et T'oung-tchi (liv. 196, fol. 81) écrivent 疏勒 *sou-le* (Kâschghar). Ma-touan-lin de même que notre texte met *cha-le*. Rémusat (*Nouv. Mél. asiat.*, t. I, p. 242) pense que ce mot est employé pour *sou-le*.

[2] Ma-touan-lin ajoute : « de la dynastie des seconds Weï. »

ils envoyèrent des ambassadeurs[1] offrir un lion. Arrivés à Kao-p'ing 高平, ils rencontrèrent les Ouan-sé 萬俟 et les Tcheou-nou 醜奴, qui étaient en révolte et qui les retinrent prisonniers; les Tcheou-nou ayant été soumis, ils conduisirent le lion à la capitale. Depuis les années Young-hi (532-534) les tributs et les ambassades furent interrompus.

Dans les années Hi-p'ing (516-517) So-ti[2] avait envoyé Wang-fei 王伏[3], Thseu-thoung 子統, le Samanéen Soung-yun 宋雲, Fa-ti 法力 et d'autres, en mission dans les contrées occidentales pour y prendre des informations sur les livres de Fo. Il y avait alors un Samanéen nommé Hoeï-seng 慧生, qui était allé avec eux; il revint dans les années Tching-kouang (520-527).] Nous ne pouvons noter (ici) tous les détails relatifs aux royaumes, aux montagnes, aux rivières et aux distances qu'il parcourut, nous en présentons un résumé[4].

[1] Notre texte porte 遣使貢師子 — «Kien sse koung sse tseu-i», Ma-touan-lin dit : « 貢師子 — «Koung sse-tseu-i.»

[2] Ma-touan-lin écrit «Ming-ti». Le *Li-tai-ki-sse-nian-pao* (liv. 53, fol. 1) nomme ce souverain So-tsoung-hiao-Ming-ti.

[3] Ma-touan-lin le nomme Ying-tchang 賸仗.

[4] Comparez la traduction de Rémusat (lieu cité). L'auteur chinois Weï-cheou, dans les folios 30 et 31 du chapitre CII de l'*Histoire des Weï*, donne une notice sur les principaux pays qui ont été visités par Hoeï-seng; ces pages forment ainsi un résumé de la relation de ce voyageur, et sont un appendice à la description des contrées occidentales sous les Weï. Le Seng-Hoeï-seng sse-si-yu-ki (*Mémoire du samanéen Hoeï-seng*) a été traduit en allemand par M. Neumann et en anglais par M. Beal.

Leur pays est à 1,500 li du royaume de Tsao, jusqu'à Koua-tcheou on compte 6,500 li.

Histoire des Tcheou[1], chap. L, fol. 11.

Le royaume des Yé-tha est à l'ouest du Yu-thien et à 10,000 li à l'est de Tchang-ngan. Les habitants de ce pays sont de la race des Ta-Yué-tchi. [Leur roi[2] faisait sa résidence dans la ville de Pa-ti-yan (Badeghis) qu'on nommait Ouang-ché-tching, ou la ville de la maison du roi. Cette ville avait plus de 10 li en carré. Les lois pénales[3] et les mœurs des habitants se rapprochent de celles des Tou-kioue (Turks). La coutume est que les frères épousent[4] en commun une même femme. Si un mari n'a pas de frères, sa femme porte sur la tête un bonnet qui n'a qu'une seule corne; s'il a des frères le bonnet prend plusieurs cornes, en proportion du nombre de ces derniers].

Ce peuple est cruel, courageux, intrépide. Le Yuthien (Khotan) et les A-si (Arsacides) et autres, environ vingt royaumes grands et petits, furent leurs tributaires.

[La douzième année Ta-toung (546) les Yé-tha

[1] 周書.

[2] Ce passage est copié de l'*Histoire des Weï* et reproduit par Matouan-lin; nous donnons la traduction de M. Stanislas Julien (lieu cité).

[3] Notre texte ajoute « 刑 法 Hing-fa » qui ne se trouve pas dans l'*Histoire des Weï*.

[4] Le texte ajoute aussi « 妻 Thsi ».

envoyèrent en tribut des produits de leur pays. Dans la deuxième année de Feï-ti (553) des Weï et dans la deuxième année de Ming-ti (558) ils chargèrent encore des envoyés d'aller porter des présents. Mais la puissance des Yé-tha ayant été brisée par les Tou-kioue[1] leurs tribus se divisèrent et se dispersèrent, et les envois furent interrompus[2].]

IV.

Comme nous l'avons vu, l'histoire des Tcheou (557-581) nous apprend que les Yé-tha (Ephthalites) ayant été vaincus par les Turks, leurs tribus furent divisées ou dispersées.

Aussi l'Histoire des Souï (581-617) dans sa description des contrées occidentales (chapitre LXXXIII) ne nomme plus l'empire des Yé-tha (Ephthalites), mais elle mentionne dans la Bactriane les royaumes de T'ou-ho-lo (Tokharestan) et de Yi-ta qui tombèrent bientôt sous la domination des Turks. Ces Yi-ta étaient sans doute des descendants déchus des anciens Yé-tha.

Histoire des Souï[3], chap. LXXXIII, fol. 13.

Le royaume de T'ou-ho-lo 吐火羅 (Tokharestan)[4] est situé à 500 li des Tsoung-ling 葱嶺. La

[1] Ménandre (p. 229) rapporte que les ambassadeurs turks ont annoncé à l'empereur Justin, la quatrième année de son règne (568), qu'ils avaient réduit à leur obéissance les Ephthalites jusqu'à leur imposer un tribut.

[2] Ma-touan-lin donne ce passage dans sa notice sur les Yé-tha, aussi nous reproduisons la traduction de M. Stanislas Julien.

[3] 隋書.

[4] Nous avons déjà vu que le Tokharestan s'était formé des débris de l'empire des Kouchans. Ce pays fut conquis par les Ephthalites

population est mêlée avec les Yé-tha. Leur capitale a 2 li en carré. Leurs armées comptent 100,000 hommes, tous exercés à la guerre. Ils adorent Fo (Bouddha). Les frères épousent ensemble une même femme. Chaque fois qu'un homme rentre dans une maison, il suspend à dessein son habit au dehors de la porte. Les enfants qui naissent appartiennent au frère aîné. Dans l'antre de la montagne se trouve un cheval divin; chaque année les habitants envoient paître leurs juments dans cet antre et elles engendrent un poulain.

Au midi, jusqu'à Tsao 漕[1] il y a 1,700 li, à l'est jusqu'à Koua-tcheou 5,800 li. Dans les années Ta-nieï (605-618) ils envoyèrent des ambassadeurs porter un tribut.

[Les Yi-ta 挹怛[2] habitent au sud, et à 200 li environ[3] de la rivière Ou-hiu (Oxus); ils sont de la race des

(d'après les limites que donne à ce grand empire l'*Histoire des Liang*). Le Tokharestan de l'*Histoire des Souï* est le même pays qui a retrouvé son indépendance par la victoire des Turks sur les Ephthalites. L'*Histoire des Souï* mentionne que la polyandrie était en usage dans cette contrée, tandis que l'*Histoire des Weï* ne parle pas de cette étrange coutume, ce qui prouve qu'elle a été apportée par les Ephthalites. Comparez la notice de Ma-touan-lin (liv. 339, fol. 16) sur ce pays, traduite par Abel Rémusat (*Nouv. Mél. asiat.*, t. I, p. 244).

[1] Dans le même chapitre (fol. 16) il y a une notice sur ce pays «qui est le Ki-pin (Cophène) du temps des Han».

[2] Selon l'*Histoire du Thang* (*Sin-Thang-chou*, 2e partie, chap. CCXXI, fol. 10), et Ma-touan-lin (liv. 338, fol. 13), Yi-ta serait une mauvaise prononciation de Yé-tha.

[3] Notre texte porte 餘 «iu» *environ*; ce mot n'est pas dans Ma-touan-lin.

Grands Yué-tchi. Ils ont 5,000 à 6,000 soldats[1] et sont regardés comme un peuple très belliqueux; à la suite des troubles qui eurent lieu anciennement chez les Yi-ta, les Tou-kioue (Turks) envoyèrent chez eux Tse-kie[2], intendant général des troupes (tchong-ché), pour prendre de vive force le commandement du royaume[3]]. Leur capitale a plus de 10 li en carré, il y a beaucoup de temples et de tours bouddhiques, tous ornés d'or[4]. Tous les frères ont en commun la même femme; si une femme n'a qu'un mari, elle porte un bonnet à une seule corne; s'il y a plusieurs frères, les cornes sont en proportion du nombre de ceux-ci. Au midi, jusqu'au royaume de Tsao, il y a 1,500 li; à l'est, 6,500 li jusqu'à Koua-tcheou. Dans les années Ta-nieï (605-618), ils envoyèrent des ambassadeurs offrir des présents.

V.

En nous appuyant sur les documents que nous venons de traduire, nous allons donner succinctement un aperçu historique de la Bactriane et des con-

[1] Notre texte dit : 五六千 *Ou-lou-thsian;* Ma-touan-lin écrit : 五六萬 *Ou-lou-wan* (de 50 à 60,000).

[2] Ma-touan-lin nomme ce général 宋語 *Soung-yu.* Le *Toung'tièn* (liv. 193, fol. 6), de même que notre texte, écrit 字詰 *Tse-kie.*

[3] Ce passage de l'*Histoire des Souï* a été reproduit par Ma-touan-lin (liv. 338, fol. 13), aussi nous donnons la traduction de M. Stanislas Julien (*Les Huns blancs*, p. 52).

[4] La description de la capitale des Yi-ta est la même que celle des Yé-tha (Voy. plus haut, p. 340).

trées environnantes, depuis le IIe siècle avant Jésus-Christ jusqu'à la fin du VIe siècle de notre ère.

Les Yué-tchi, ou Indo-Scythes, qui habitaient primitivement entre le pays des Thun-Hoang et le mont Ki-lian (les monts Célestes), furent vaincus, en 201 et en 165 avant notre ère, par les Hioung-nou. Ils s'enfuirent au delà des Ta-Ouan, battirent les Ta-hia de la Bactriane dans l'ouest, et les subjuguèrent. Leur roi fixa sa résidence au nord de l'Oxus; c'est dans cette contrée que Tchang-kian, ambassadeur chinois, les trouva en 126 avant notre ère. Après le départ de ce dernier, la ville de Lan-chi, capitale des Ta-hia, tomba au pouvoir des Grands Yué-tchi qui s'établirent définitivement dans la Bactriane. Cent ans après, Kieou-tsieou-khio, prince des Kouchans, une des cinq principautés des Yué-tchi, soumit les quatre autres; il envahit le pays des Arsacides, s'empara de Kâboul, de Po-ta et du Ki-pin, et forma un grand royaume. Les Chinois, d'après un de leurs historiens, continuèrent à les nommer Yué-tchi; les autres peuples les appelaient Kouchans, nom cité souvent dans les écrivains arméniens et dans *Tabari*. Le fils de Kieou-tsieou-khio conquit l'Inde, et cet empire dura ainsi depuis le milieu du Ier siècle de notre ère jusque vers le commencement du Ve siècle. A cette époque, les Jouan-jouan, qui demeuraient au nord du royaume des Kouchans, chassèrent par leurs incursions Ki-to-lo, roi de ces derniers, qui se réfugia à l'occident, passa au midi des grandes montagnes; les cinq royaumes au nord

de Kandahar se soumirent à lui. Son fils se retira dans la ville de Peïchavèr.

Les Yué-tchi étaient originairement nomades, mais lorsqu'ils furent dans la Bactriane ils devinrent un peuple sédentaire; leurs mœurs, leurs monnaies et leurs marchandises ressemblaient à celles des Arsacides.

Dans la contrée abandonnée par Ki-to-lo on vit s'élever plusieurs petits royaumes : ceux de Kia-se-ni (*Kesch*) Balkh, Tokharestan, les cinq anciennes principautés des Grands Yué-tchi donnèrent naissance à cinq nouveaux petits états, et le Ki-pin retrouva son indépendance.

Ces petites souverainetés ne purent résister au flot envahisseur des Hoa qui les subjuguèrent. Sous le règne de Wen-tch'ing-ti des seconds Weï (452-465) ce peuple descendit du nord de la grande muraille de la Chine, en passant à l'ouest de Khotan, et fonda un grand empire. Leurs souverains avaient pour nom de famille Ye-ta-i-li-to (*Ephthalites*) qui devint par la suite le nom du royaume.

Les Hoa, dont le nom est peut-être l'origine de celui de Hun que les Occidentaux ont donné à cette nation, n'avaient pas de ville; ils émigraient avec leurs troupeaux pour les faire pâturer, et demeuraient sous des tentes de feutre dont les portes s'ouvraient du côté de l'orient. Ils n'avaient pas d'écriture, faisaient leurs contrats avec des morceaux de bois; ces mœurs ainsi que les cérémonies pour l'ensevelissement de leurs morts ressemblent beaucoup à celles

des Turks. Mais la polyandrie était en usage chez les Ephthalites.

A la suite des troubles qui éclatèrent chez les Hoa au milieu du VIe siècle, les Turks s'emparèrent de leur gouvernement et les divisèrent. Des débris de l'empire des Ephthalites, deux royaumes se formèrent dans la Bactriane : le Tokharestan et l'Yi-ta, peuples chez lesquels on trouve la polyandrie. Mais la domination des Ephthalites n'avait pas anéanti le sentiment national des Kouchans; après un siècle, nous voyons renaître une foule de petits royaumes qui avaient pour souverains des princes Yué-tchi. C'est ce mouvement que nous étudierons dans un prochain mémoire.

INSCRIPTION

DE

MÉROU-NÉRAR IER,

ROI D'ASSYRIE,

PAR

M. POGNON.

L'inscription qui fait l'objet de ce travail a été découverte dans les ruines d'El-Assar, et se trouve aujourd'hui au British Museum; elle est gravée sur les deux côtés d'une tablette de pierre dure de médiocre dimension, et contient soixante-dix-neuf lignes, dont les dernières, beaucoup plus longues que les autres, ont été tracées sur la tranche de la pierre.

Mérou-nérar nous apprend peu de choses sur son propre compte; il se contente de nous faire savoir qu'il est le fils d'un prince dont le nom est écrit idéographiquement [cuneiform] [1], le petit-fils de Bel-nérar, l'arrière petit-fils d'Achour-ouballet, et

[1] Une brique de ce prince a été publiée par M. Lenormant (*Choix de textes cunéiformes inédits ou incomplètement publiés*, page 169).

qu'il a reconstruit un temple d'Achour. Un fragment d'inscription insignifiant et deux briques du même souverain (R., vol. I, p. 6, n° 3)[1] ne nous apprennent rien, et il serait impossible de déterminer, même approximativement, l'époque à laquelle il a vécu, s'il n'était pas mentionné dans le curieux fragment de chronique où sont sommairement racontées les guerres des rois d'Assyrie contre les rois de Kar-Douniache. Ce qui restait de cette chronique a été publié à la la planche LXV du second volume du recueil du British Museum; mais on a retrouvé ultérieurement de nouveaux fragments, qui complètent en partie le texte[2]. La première colonne contient les notices relatives aux règnes des rois d'Assyrie, dont voici les noms :

Achour-bel-nichéchou,
Boussour-Achour,
Achour-ouballêt,
Bel-nérar,
[illegible],
Mérou-nérar.

Le récit des événements qui se sont accomplis sous les trois derniers de ces princes se trouve sur

[1] La lettre R indique le recueil de textes publiés par le British Museum, sous le titre de *The cuneiform inscriptions of Western Asia*, et la lettre L, le recueil intitulé *Inscriptions in the cuneiform character from assyrian monuments discovered by A. H. Layard.*

[2] Un d'entre eux a été publié à la planche IV du troisième volume du recueil de textes du British Museum.

l'un des fragments découverts récemment; n'ayant pas pu le voir, je ne suis pas en mesure d'en indiquer le contenu; je sais seulement, par M. Pinches, que le roi de Kar-Douniache, qui régnait à l'époque de Mérou-nérar, se nommait :

Sur un fragment du haut de la seconde colonne (R., vol. III, p. 4, n° 3), nous trouvons, se suivant immédiatement, deux paragraphes relatifs aux rois d'Assyrie :

Bel-koudour-oussour [1],
Achour-dayan.

Ce dernier était l'arrière grand-père de Téglathphalasar Ier, et vivait environ soixante ans avant lui [2]. J'ignore si ce fragment doit être placé tout à fait en haut de la seconde colonne, et si le fragment qui

[1] Il n'y a pas de notice relative au règne de Ninip-abil-achar, père d'Achour-dayan; mais ce prince était peut-être mentionné dans le paragraphe consacré au règne de Bel-koudour-oussour; nous voyons, en effet, à la fin d'une ligne brisée, les lettres , qui sont le commencement de son nom. Si, ce qui est possible, la chronique ne mentionne que les souverains qui ont eu des guerres contre les Babyloniens, rien ne prouve que Bel-koudour-oussour ait été le successeur immédiat du roi qui était mentionné dans la chronique immédiatement avant lui. Il est donc possible, même s'il n'y a pas de lacune entre le bas de la première colonne et le haut de la seconde, que Mérou-nérar ait vécu bien plus d'un siècle avant Téglathphalasar Ier.

[2] Téglathphalasar Ier dit, en parlant du temple construit par Chamchi-Mérou, fils d'Ichmé-Dagan « Achour-dayan, roi d'Assyrie, fils de Ninip-abil-achar, roi d'Assyrie, démolit ce temple et ne le rebâtit pas; pendant soixante ans, on n'en vit plus trace », puis il ajoute qu'il le reconstruisit entièrement (R., vol. I, p. 15, l. 66).

contient la notice consacrée au règne de Mérou-nérar se trouve tout à fait au bas de la première; en admettant même qu'il n'y ait aucune lacune entre les deux fragments, Mérou-nérar aurait vécu au moins cent ans avant Téglathphalasar I[er]. L'époque de ce dernier souverain nous est connue; nous savons, en effet, par l'inscription de Bavian, que Sennachérib, après la prise de Babylone, rapporta en Assyrie des divinités enlevées par les Babyloniens dans la ville d'Ekalaté, au temps de Téglathphalasar I[er], roi d'Assyrie, quatre cent dix-huit ans auparavant. La date de la prise de Babylone est inconnue; mais en supposant qu'elle n'ait eu lieu qu'à la fin du règne de Sennachérib, c'est-à-dire vers l'an 681, la ville d'Ekalaté aurait été prise par les Babyloniens sous le règne de Téglathphalasar I[er], au plus tard vers l'an 1099. On peut donc affirmer avec certitude que Mérou-nérar I[er], souverain antérieur d'au moins cent ans à Téglathphalasar I[er], a vécu, *au plus tard*, à la fin du XIII[e] siècle avant notre ère.

On voit, par ce qui précède, que notre inscription est le plus ancien de tous les textes rédigés dans le dialecte assyrien proprement dit qui soient connus jusqu'à ce jour, à l'exception, toutefois, de quelques briques qui ne contiennent que des noms propres. Elle est écrite en caractères archaïques, et je ferai remarquer en passant que cette dénomination est tout à fait inexacte. En effet, les caractères *archaïques* n'ont jamais cessé d'être employés, et les inscriptions sur pierre, surtout celles qui ornaient les

palais ou étaient exposées en public, étaient souvent écrites à la basse époque avec ces caractères. Quant à ceux que l'on employait habituellement et auxquels les assyriologues ont donné le singulier nom de caractères modernes, ils sont fort anciens, et il est probable que, dès les époques les plus reculées, on abrégeait certaines lettres lorsqu'on voulait écrire avec rapidité. Le fragment d'inscription et l'une des deux briques de Mérou-nérar Ier, dont j'ai parlé à la page 352, sont écrits en caractères cursifs, qui ne diffèrent pas de ceux dont on se servait sous les derniers rois de Ninive. Dès une époque antérieure au XIVe siècle, les Sémites des bords du Tigre et de l'Euphrate avaient donc déjà, comme les Égyptiens, deux sortes de caractères :

1° Des caractères cursifs qui, comme les caractères hiératiques, étaient employés lorsqu'on voulait écrire avec rapidité.

2° Des caractères plus compliqués et plus anciens que l'on gravait sur les monuments particulièrement soignés, et que nous pourrions appeler *caractères majuscules*. Leur forme paraît avoir peu changé en Babylonie; en Assyrie, au contraire, par suite de l'habitude qu'avaient les graveurs d'ajouter, pour orner les lettres, des traits et des clous à peu près où bon leur semblait, la forme des caractères varia beaucoup plus. Voici, du reste, quelques exemples qui prouveront au lecteur qu'à l'époque des derniers rois de Ninive beaucoup de lettres de l'alphabet que j'appellerais volontiers, faute d'une dénomination meil-

leure, alphabet majuscule, avaient une forme qui n'était rien moins qu'archaïque :

INSCRIPTION de KHAMMOURABI.	INSCRIPTION de MÉROU-NÉRAR Ier.	INSCRIPTION de CHAMCHI-MÉROU[1].	INSCRIPTION D'ASSAR-HADDON[2].	FORME CURSIVE NINIVITE.

Dans l'inscription de Mérou-nérar Ier, les caractères ont une forme assez archaïque; aussi différen

[1] R., vol. I, p. 29, 30, 31.
[2] Ch., vol. I, p. 49.

ils moins de ceux que nous voyons sur les monuments de Khammourabi et de Nabuchodonosor que des caractères *pseudo-archaïques* des inscriptions de Chamchi-Mérou, de Sargon et d'Assarhaddon.

Le texte de notre inscription a été publié dans le quatrième volume du recueil du British Museum (pl. XLIV et XLV). Bien que les éditeurs ne se soient pas attachés à reproduire avec une grande précision la forme de chaque lettre, il eut été inutile de publier de nouveau le texte en caractères archaïques, et j'ai préféré le transcrire en caractères cursifs.

INSCRIPTION DE MÉROU-NÉRAR Ier,

TRANSCRITE EN CARACTÈRES CURSIFS..

1

2

3

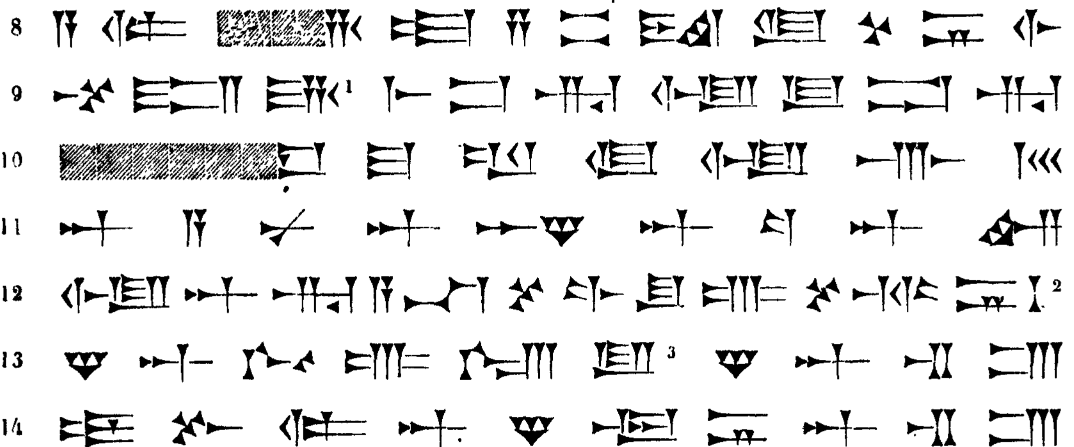
4

5

6

7 (?)[1]

[1] Le texte porte un caractère en partie effacé qui peut être *ki* ou *di*.



[1] Les caractères [cuneiform] ont complètement disparu, par suite d'une cassure.

[2] Le dernier caractère de la ligne 12, placé sur l'angle de la tablette, a disparu par suite d'une cassure; c'était évidemment [cuneiform].

[3] Le texte porte [cuneiform] *rou* faute évidente pour [cuneiform] *lou*.

15

16 (?)[1]

17

18

19

20 (?)[2]

21

22 [3]

[1] Le texte porte (ou).

[2] Le texte porte un signe en partie effacé, qui paraît être .

[3] Le texte porte (), faute évidente pour ().

23 [illegible]

24 [illegible]

25 [illegible]

26 [illegible] [1] [illegible]

27 [illegible]

28 [illegible]

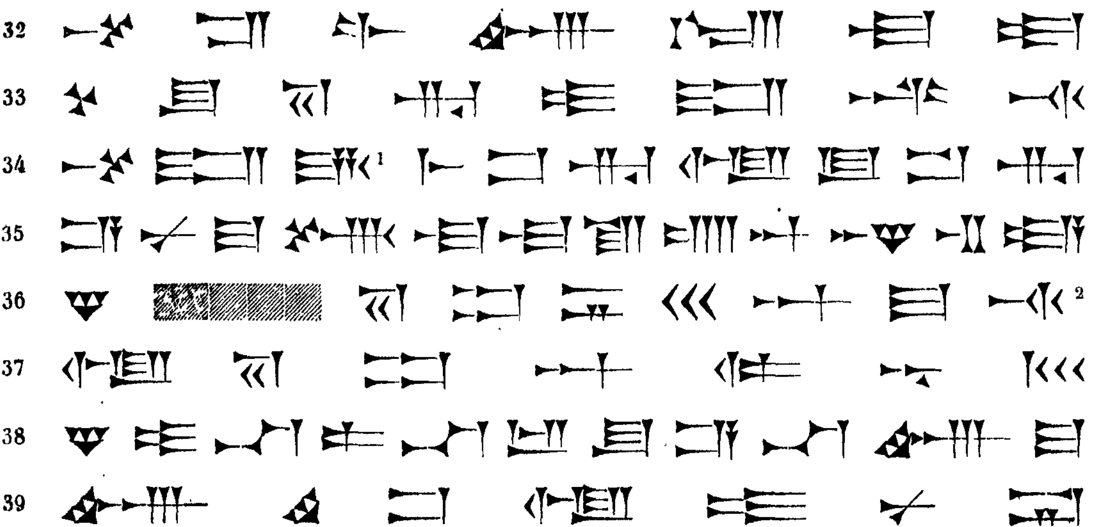
29 [illegible]

30 [illegible]

31 [illegible] (?)[2] [illegible]

¹ Le texte porte [illegible] ([illegible]), faute évidente pour [illegible] ([illegible]).

² Le texte porte [illegible].



[1] Le texte porte (), faute évidente pour ().

[2] C'est par erreur que, dans la publication du British Museum, on a marqué à la fin de la ligne 36 une lacune et un caractère en partie effacé.

40

41

42 (?)[1] ....[2]

43

44

45

46

[1] Le texte porte .

[2] Le texte porte un caractère en partie effacé, , dont j'ignore la lecture.

47

48

49

50

51

52

53

54

55

¹ Le texte porte [cuneiform sign] *kou*, ce qui est une faute évidente, pour [cuneiform sign] *lou*.

56

57

58

59

60

61

62

63

[1] Le texte porte [cuneiform sign] ([cuneiform sign]); ce caractère a été mal reproduit dans le recueil de textes du British Museum.



[1] Le texte porte [cuneiform] ▨ [cuneiform]. En examinant la pierre avec attention, on voit qu'au milieu du premier caractère, dont j'ignore la lecture, il y avait un ou plusieurs clous; la dernière lettre paraît être [cuneiform], entre les deux, il y avait peut-être un troisième caractère.

72

73

74

75

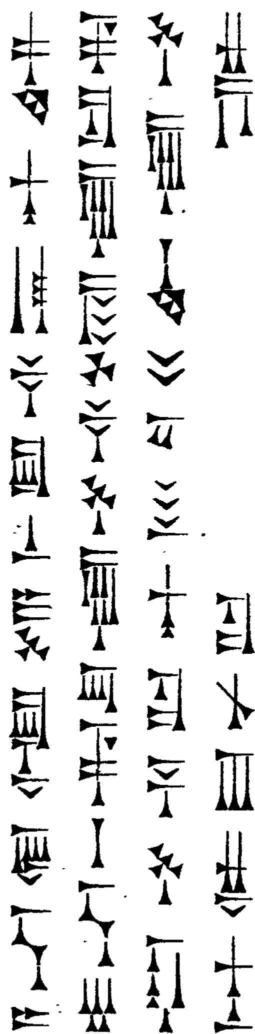
76

77

[1] Le texte porte le caractère …, très effacé, mais reconnaissable.

[2] Le texte porte … .

[3] Le texte porte …; la partie brisée de ce caractère contenait peut-être un clou oblique (…).



78

79

TRADUCTION

DE L'INSCRIPTION DE MÉROU-NÉRAR Ier.

Méron-nérar, le prince brillant consacré au dieu, le souverain, le vicaire des dieux, celui qui établit des cités à la place (?) des ruines (?) du peuple des Kachê, des Koutê, des Louloumê et des Choubarê, qui triomphe des insoumis dans toutes les directions[1], qui foule aux pieds leurs pays depuis Koupki (?) et le territoire de Rapik, jusqu'à..... qui gouverne les légions des hommes, qui élargit le territoire et les frontières, qui commande ? aux rois et aux princes qu'Anou, Achour, Chamache, Mérou et Ichtar ont soumis à ses pieds, le prêtre brillant du dieu Bel, fils de [illegible], le vicaire de Bel, le remplaçant d'Achour, qui a soumis en entier les pays de Tourouki et de Nikimkhi (?) ainsi que tous les rois des plaines et des montagnes du vaste pays des Qoutê,........ les tribus des Akhlamê et des Soutê, les Yaourê et les contrées qu'ils occupent, qui a élargi le territoire et les limites, petit-fils de Bel-Nérar, le vicaire d'Achour qui a égorgé le peuple des Kaché et anéanti ses ennemis, qui a élargi le territoire et les limites, arrière petit fils d'Achour-ouballet, le roi puissant dont la prêtrise a été établie dans les temples et dont la volonté royale, immuable comme une montagne (?), a été exécutée au loin, qui a anéanti le peuple du vaste pays de Choubar, qui a élargi le territoire et les limites.

Ligne 35. Lorsque la toiture (?) du temple d'Achour mon seigneur qui existait anciennement entre (?) la porte nommée « porte du nom du dieu du pays », et la porte des dieux juges se fut écroulée et effondrée et que ce temple fut tombé en ruines, je le restaurai et lui rendis son ancienne splendeur. Je........ avec........ et de la terre (?); je le rebatis, le reconstruisis à son ancienne place et j'y plaçai mon inscription.

[1] Littéralement : en haut et en bas.

Ligne 45. Lorsque dans les temps à venir ce temple sera devenu antique et tombera en ruines, que le prince qui régnera alors le restaure, qu'il remette à sa place mon inscription et rétablisse le nom qui y est écrit; Achour écoutera ses prières. Celui qui effacera le nom qu'elle porte et mettra le sien à la place, qui fera enlever mon inscription, la détruira, la jettera dans un fleuve, la brûlera dans le feu, la cachera dans la terre, la placera dans un lieu obscur où on ne pourra pas la voir; celui qui, dans le but de lui faire subir un des genres de destruction énumérés ci-dessus, la fera prendre par un rebelle, par un étranger, par un ennemi, par un révolté, par une tribu rebelle ou par une personne quelconque, ou qui méditera de faire quelque autre chose pour lui nuire, qu'Achour, que .... qui habite le temple E-kharrich-kourra, qu'Anou, Bel, Ea, Ichtar, que les grands dieux, les Ighig du ciel et les Anounnak de la terre le frappent avec violence de leurs propres mains; qu'ils profèrent contre lui avec colère une malédiction funeste, qu'ils anéantissent sur la terre son nom, sa race, son armée et sa famille. Que leur bouche auguste ordonne la dévastation de son pays, l'anéantissement de ses hommes et des bornes de ses frontières. Que Mérou l'inonde d'un déluge de maux; qu'il envoie dans son pays la tempête, le mauvais vent, la rébellion, la destruction, l'ouragan, le besoin, la faim, la sécheresse ?, l'indigence; qu'il dévaste son pays comme le ferait la tempête, qu'il le couvre de ruines et de tumulus. Que Mérou, dans ses décisions, décrète la perte de son pays.

Mois de l'offrande des dieux, vingtième jour, éponymie de Salmanou-karradou.

COMMENTAIRE PHILOLOGIQUE.

Lignes 1, 2, 3, 4, 5. « Mérou-Nérar, le prince brillant consacré aux dieux, le souverain, le chakanakou des dieux qui établit des cités à la place (?) des ruines (?) du peuple des Kachê, des Koutê, des Louloumê et des Choubarê ».

La lecture du nom du souverain sous lequel notre inscription a été gravée n'est pas absolument certaine. Le caractère [cuneiform] se rencontre après un nom de divinité dans les noms propres royaux : [cuneiform], [cuneiform] et [cuneiform], tous portés par des rois d'Assyrie. Nous trouvons d'autre part, sur deux tablettes publiées dans le recueil de textes du British Museum, les noms propres [cuneiform][1] et [cuneiform][2]; il est donc très probable, pour ne pas dire certain, que [cuneiform] se lisait [cuneiform] et [cuneiform]. Le mot [cuneiform] est bien connu, et signifie « secours » ou « protection »; [cuneiform] et [cuneiform] sont donc, soit des substantifs ayant le sens de « protec-

[1] R., vol. III, p. 3, n° 12, l. 49.
[2] R., vol. III, p. 4, n° 5, l. 31.

teur », soit l'impératif d'un verbe dérivé de la même racine, verbe dont je ne peux citer aucun exemple.

Quant au groupe [cuneiform], on l'a lu d'abord conjecturalement *Bin*, puis *Riman*, sa vraie lecture me paraît être *Mérou*[1]; dans un contrat cité par M. Pinches[2], qui n'en a malheureusement pas publié le texte, il est question d'un personnage appelé *Ilané-ikicha* ([cuneiform]), fils de [cuneiform], nom propre qui, sur l'empreinte du sceau d'*Ilané-ikicha* apposé à la même tablette, est écrit [cuneiform]. Dans le groupe [cuneiform], la lettre [cuneiform] est évidemment l'idéogramme du mot [cuneiform][3], et [cuneiform] « Mérou », est la lecture phonétique de l'idéogramme [cuneiform]. Il est possible que le nom primitif de ce dieu ait été *Mermerou*, et que *Merou* en soit une abréviation; en effet, on trouve dans la première colonne d'une tablette lexicographique (R., vol. II, p. 48, l. 35), le groupe [cuneiform], avec une glose en petits ca-

[1] Le nom de ce dieu s'écrivait aussi idéographiquement [cuneiform] ou [cuneiform].

[2] *Transactions of the Society of biblical archæology*, vol. VII, part. I, 1880, p. 114.

[3] D'après un syllabaire, [cuneiform] pouvait se lire [cuneiform] (Lenormant, *Les Syllabaires cunéiformes*, p. 141); ce caractère était donc l'idéogramme des mots dérivés du thème [illegible].

ractères, indiquant qu'il se lisait , et, en regard, dans la seconde colonne, [1].

Il est assez difficile de déterminer les différents sens du mot *sémat*, que l'on trouve dans un grand nombre de passages et qui entre dans plusieurs locutions. Je crois que ce mot signifie « propriété, chose qui appartient en propre à quelqu'un » ou « qui sert à quelqu'un », et, par suite, « insignes, attributs », et peut-être, comme le syriaque, ܣܝܡܬܐ « trésor »[2]. Je citerai les exemples suivants : « tous les instruments de guerre dont il se servait personnellement », littéralement « propriété de ses mains » (R., volume V, planche 6, ligne 18). « les images ? des dieux gardiens, placées près des portes des temples », littéralement « propriété des portes des

[1] D'après M. Lenormant, le groupe se serait lu *Mermer*, mais seulement dans la langue non sémitique de la Chaldée (*Transactions of the Society of biblical archæology*, vol. VI, part. II, 1879, p. 390, note 1).

[2] Le pluriel désignait aussi les légendes royales, l'ensemble des noms et des titres que portait un roi : « Celui qui détruirait l'œuvre de mes mains, dit Sargon, celui qui effacerait mes titres () qu'Achour, le seigneur grand, anéantisse sur la terre son nom et sa race » (Inscription de la tablette d'argent trouvée dans les fondations de Khorsabad, lignes 49, 50 et 51 ; voyez Oppert, *Les Inscriptions de Dour-Sarkayan*, p. 26).

portes des temples » (R., vol. V, p. 6, l. 60, 61). Sargon, après avoir raconté la construction de divers palais, ajoute, en parlant des rois qu'il a soumis : « je reçus d'eux des tributs nombreux, consistant en or, en argent et en toute espèce de choses précieuses, le tout destiné à ces palais », littéralement « propriété de ces palais [1] ». Achour-ban-abal dit, en parlant de la statue d'une déesse enlevée par les Elamites : « elle habitait dans le pays d'Elam, où elle n'eut pas dû habiter », littéralement « endroit qui n'était pas sa possession ». Je citerai encore les phrases suivantes : « des diadèmes avec des cornes élevées, diadèmes de royauté, attributs », littéralement « propriétés de la divinité » (R., vol. V, p. 33, col. II, l. 50 et suiv.).

[1] Voyez *Les Inscriptions de Dour-Sarkayan Khorsabad*, par M. Oppert, p. 9, l. 111 et 112.

[cuneiform] « les grands dieux dont j'avais restauré les temples, dont j'avais orné les temples d'or et d'argent, dans les temples desquels j'avais placé des trésors » (R., vol. V, p. 3, l. 115 et suiv.).

Dans notre inscription, l'expression [cuneiform] signifie évidemment « consacré au dieu »; on désignait peut-être de la sorte une catégorie de prêtres, car dans une inscription inédite du British Museum, que je publierai en appendice, un simple particulier est qualifié de [cuneiform] « prêtre des dieux Sin, Chamache et Nergal ».

Le sens des mots [cuneiform] est très obscur. On trouve dans plusieurs passages, [cuneiform], participe d'un verbe d'un thème דפן ou מפן, qui paraît signifier « perdre, anéantir », et désigne certainement un genre de destruction que je ne peux déterminer avec exactitude[1]. Je serais assez porté à voir dans [cuneiform] un substantif dérivé du même thème, qui signifierait « ruines, choses détruites ». Quant au mot [cuneiform], il est connu depuis longtemps, et signifie « pied »; on le trouve souvent comme préposition, avec la signification de « au pied de, au bas de ». En donnant à [cuneiform] le sens de « à la place de, au lieu de », sens que

[1] [cuneiform] « roi qui détruit les ennemis (*nakour*) d'Achour » (R., vol. I, p. 15, l. 56).

je ne peux justifier par aucun exemple, je traduis par « à la place des ruines »; je m'empresse, du reste, de reconnaître que cette traduction est tout à fait conjecturale.

Je parlerai dans le second appendice des noms propres des lignes 4 et 5, ainsi que de tous les noms géographiques contenus dans l'inscription.

Lignes 5, 6, 7, 8, 9. « Qui triomphe de tous les révoltés en haut et en bas, qui foule aux pieds leurs pays depuis Koupki? Et le pays de Rapik, jusqu'à .....khat, qui prend les légions des hommes, qui élargit le territoire et les limites. »

La lecture de est douteuse, car le caractère se lisait خ et ط; *Mouteb* serait le participe aphel de « il a été bon, il a été agréable ». L'aphel signifie « rendre bon, améliorer »; on trouve, par exemple, dans Téglathphalasar Ier : « je réjouis » (litt. je rendis bon) « le cœur de leur grande divinité » (R., v. I, p. 14, l. 92). Il est évident que Mérou-nérar ne se vante pas d'avoir fait du bien à ses ennemis, et je crois qu'il faut lire *moukheb* (par un خ)[1], mot qui serait le participe aphel d'un verbe concave, dont le participe passif du kal se trouve souvent sur les tablettes de la bibliothèque d'Achour-ban-abal; ce mot,

[1] On pourrait pourtant, en attribuant à *outeb* le sens de « pacifier, apaiser », traduire « celui qui contraint les rebelles à la paix ».

que l'on pourrait traduire par « illisible », indique que, sur l'original dont la tablette est la copie, un passage ou un mot n'était pas lisible. Je n'ai jamais rencontré l'aoriste de ce verbe, qui vient probablement de la même racine que l'arabe خاب et le syriaque ܚܒ; le kal signifiait peut-être « être manquant, être en mauvais état », l'aphel avait, comme le syriaque ܐܚܒ, le sens de « vaincre »[1], sens qui convient très bien dans notre passage.

[cuneiform] *koudour*, signifie « borne, limite », au propre et au figuré; ce mot est, du reste, connu depuis longtemps, et il est inutile d'en citer des exemples[2]. Il ne faut pas le confondre avec un autre substantif, dérivé du même thème, qui s'écrivait souvent de la même manière, mais se prononçait probablement *kdour*[3]. Ce dernier mot est souvent

[1] M. Guyard a fait dériver [cuneiform] du verbe [cuneiform], que l'on trouve souvent dans les textes de Sargon, et qui signifie « il a brisé »; mais la forme grammaticale de ce mot me porterait à croire qu'il vient d'un thème à seconde radicale défectueuse. (Voyez le *Journal asiatique*, octobre-novembre-décembre 1878, p. 438).

[2] M. Oppert a également, mais à tort, selon moi, attribué à [cuneiform] le sens de « tiare » (*Journal asiat.*, mai-juin 1879, p. 559); la phrase d'Assurhaddon que cite M. Oppert, est fort obscure, mais il n'y est certainement pas question de tiare.

[3] Ainsi que je l'ai fait remarquer dans mon travail sur l'inscription de Bavian (page 112), il était impossible d'écrire en assyrien une consonne initiale sans voyelle ou deux consonnes non vocalisées, comme on en trouve continuellement en syriaque. Il est évident que, dans une langue qui, comme l'assyrien, avait perdu la plupart des gutturales, dans laquelle les voyelles sonores s'altéraient et se confondaient continuellement, dans une langue, en un mot, aussi corrompue que l'assyrien, il devait y avoir bien des mots dans les-

employé comme apposition à un autre substantif et paraît devoir être rendu par « tribut[1], chose due ou imposée »; exemples : (variante :) « je leur imposai comme tribut des grains des..... (R., vol. I, p. 21, l. 47); (variante :) « un tribut dû à Achour, mon seigneur » (R., vol. I, planche 21, ligne 50)[2]. On trouve souvent le verbe

quels, par suite de la chute des voyelles sonores, la consonne initiale ou plusieurs consonnes de suite se prononçaient sans voyelle ou du moins avec un *e* très sourd; ne pouvant pas écrire ces mots comme ils les prononçaient, les Assyriens les écrivaient avec les voyelles qu'ils avaient eues primitivement, et ils se trompaient parfois, comme se tromperaient des Arabes modernes qui voudraient indiquer les voyelles d'un texte en langue vulgaire au moyen du *fatha*, du *kesra* et du *damma*. A moins de supposer que l'on prononçait indifféremment à la même époque *kidour*, *kadour* et *koudour*, ce qui me paraît tout à fait invraisemblable, on est forcé d'admettre qu'au temps des derniers rois de Ninive la première consonne de ce mot avait perdu sa voyelle, et que certains scribes ne savaient même pas quelle en était la prononciation ancienne.

[1] On sait que certains gouverneurs de provinces à demi soumises portaient le titre de ; ces mots signifient probablement « porteur de tribut ».

[2] Le mot *kidré*, que je n'ai jamais rencontré qu'au pluriel, avait à peu près le même sens : « je le forçai à donner le tribut des choses dues à ma royauté » (R., vol. I, page 38, l. 63). « j'augmentai le tribut des choses dues à ma royauté (R., vol. I, p. 39, l. 28).

placé devant un autre verbe, avec le sens de « être forcé de, être obligé à », par exemple, dans la phrase de Salmanasar : « les habitants furent forcés d'occuper une montagne d'accès difficile » (L., p. 94, l. 136). Le mot *kdour* signifiait donc originairement « nécessité, chose à laquelle on est contraint ».

Lignes 10, 11, 12, 13. « . . . . les rois et les princes qu'Anou, Achour, Chamache, Mérou et Ichtar ont soumis à ses pieds, prêtre brillant de Bel ».

Au commencement de la ligne 10 se trouve une lacune d'un ou deux mots, et il m'est impossible de restituer le texte. Je suppose qu'elle contenait un participe signifiant « commandant, régnant », ou quelque chose d'analogue, et que le relatif est sous-entendu après le mot .

est un des idéogrammes du nom de la déesse Ichtar, ainsi que le prouve une variante d'un texte d'Achour-ban-abal, où est remplacé par l'idéogramme plus usité (R., vol. II, p. 66, l. 6).

Le mot désignait certainement une catégorie de prêtres; Achour-ban-abal nous apprend en effet qu'il enleva les dieux du pays d'Elam avec les et les , mot

qui désigne évidemment une autre catégorie de prêtres (R., vol. V, p. 6, l. 46). Nous trouverons à la ligne 24, , écrit idéographiquement , et à la ligne 29 nous rencontrerons le mot « sa prêtrise ».

Lignes 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22. « Fils de chakan de Bel, ichakkou d'Achour qui s'est emparé du pays de Tourouki et du pays de Nikimkhi? tout entier, de tous? les rois? du vaste pays des Koutê, ... les Akhlamê et les Soutê, les Yaourê et leurs pays, qui élargit les territoires et les frontières. »

Je ne sais comment transcrire le nom propre royal . On lit généralement ce groupe *Boudiel,* mais le mot *boudi* n'existe pas, à ma connaissance, en assyrien; en outre, il me paraît singulier que le mot générique « dieu » entre dans la composition d'un nom propre, au lieu du nom d'une divinité particulière. Il est donc probable que le groupe en question est formé de deux idéogrammes, et , mais je ne puis en indiquer ni le sens, ni la lecture.

Il est difficile d'indiquer le sens précis du mot , qui vient évidemment de la même racine que le verbe « faire, placer », puisqu'on l'écrivait souvent par l'idéogramme , avec ou sans complément phonétique. Les rois prenaient très souvent le titre de *chakan* d'un dieu, ce qui me porterait à croire que ce mot signifie « vi-

caire, remplaçant », littéralement « celui qui est placé par quelqu'un ».

Au sujet du mot *ichakkou,* voyez mon travail sur l'inscription de Bavian [1] (p. 43).

La locution [cuneiform] est souvent employée en parlant d'un pays, et signifie « en entier », littéralement « avec le territoire de sa totalité ».

Le sens de la fin de la ligne 17 et de la ligne 18 est très obscur : [cuneiform] ne pouvant être qu'un singulier, il semble au premier abord que le membre de phrase « roi des plaines et des montagnes du vaste pays des Koutê », constitue un des titres de Mérou-Nérar; mais, dans cette hypothèse, le mot [cuneiform] « totalité » ferait partie du membre de phrase précédent, ce qui est impossible. Je suppose que [cuneiform] est une faute du graveur pour [cuneiform] « les rois », et que les mots « la totalité des rois des plaines et des montagnes du vaste pays des Koutê » forment un des régimes du participe [cuneiform]. J'ajouterai que le singulier de [cuneiform] n'est pas *malkou,* mais [cuneiform] *malikou* (R., vol. II, p. 31, n° 3, l. 40), et que ce titre n'était jamais donné aux rois d'Assyrie.

[1] L'inscription de Bavian, texte, traduction et commentaire philologique, avec trois appendices et un glossaire, par M. H. Pognon (39[e] et 42[e] fascicules de la bibliothèque de l'École des Hautes études).

Je ne sais comment lire le premier caractère de la ligne 20; peut-être est-ce la lettre . J'ignore, du reste, le sens du mot , et il peut se faire que ce soit un nom propre.

Lignes 23, 24, 25, 26, 27. « Fils du fils de Belnérar, vicaire de ce même dieu Achour, qui a égorgé le peuple des Kachê, et dont la main a accompli l'anéantissement de ses ennemis, qui a élargi les territoires et les frontières. »

La particule MA a plusieurs sens. Ainsi que je l'ai dit dans mon travail sur l'inscription de Bavian (p. 72 et 73), on la trouve, avec le sens de *et*, après les verbes, les pronoms et les adverbes; après les pronoms, elle avait aussi, comme la particule éthiopienne , un sens explétif ou énergique; il en était de même après un petit nombre de substantifs et d'adjectifs, notamment « autre ». J'ajouterai aujourd'hui que MA, placé après un verbe, avait aussi quelquefois, mais rarement, un sens explétif ou énergique, comme dans ce passage : « Koudour-Nakhoundou apprit la prise de ses villes » (R., vol. I, p. 40, l. 69, 70). Enfin MA s'ajoutait aussi aux noms propres, et je crois que, dans ce cas, cette particule équivalait à un pronom démonstratif. Exemples : « ce même pays de Koummoukh » (R., volume I, planche 10, l. 20). « cette

même ville de Khouzirina » (R., vol. I, p. 25, l. 94). Dans notre passage, [cuneiform] signifie donc « prêtre de ce même dieu Achour ».

[cuneiform] est la troisième personne du premier aoriste d'un verbe très usité, signifiant « égorger, tuer » (ذبح). On trouve aussi au premier aoriste la forme [cuneiform] (R., vol. V, pl. 1, l. 38; L., p. 88, l. 20).

Le mot [cuneiform] signifie « anéantissement, destruction », ainsi que l'ont reconnu MM. Oppert et Menant. On lit dans la grande inscription de Khorsabad[1] : [cuneiform] [2] « tandis que j'accomplissais la défaite du pays de Bit-Yakin et l'anéantissement des Arimê » (lignes 149, 150).

[cuneiform] est formé de [cuneiform] « la main », et du suffixe de la troisième personne.

Lignes 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34. « Arrière-petit-fils d'Achour-ouballet, le roi puissant dont la prêtrise a été établie dans les temples et dont la volonté royale a été stable au loin comme une mon-

[1] Grande inscription du palais de Khorsabad, publiée et commentée par MM. Oppert et Menant (*Journal asiatique*, 1863).

[2] La phrase citée ci-dessus prouve qu'après certaines conjonctions (par exemple, [cuneiform], signifiant « tandis que », et suivi d'un verbe exprimant une idée passée), on employait le second aoriste.

tagne, qui a détruit l'armée du vaste pays de Choubar, qui a élargi le territoire et les limites. »

[cuneiform] est l'idéogramme bien connu de [cuneiform] « la vie » et des mots dérivés du même thème. Dans le fragment de chronique relatif aux guerres des Assyriens contre les Babyloniens (R., vol. II, pl. 65, l. 8), le nom propre Achour-ouballet est écrit [cuneiform]. L'orthographe [cuneiform] prouve que le verbe est au prémier ou au second aoriste, et non au participe; mais j'ignore si l'on doit lire Achour-ouballet « Achour a vivifié », ou Achour-ouballat « Achour vivifie ».

[cuneiform] *ékourraté*, est le pluriel de [cuneiform] *ékour* « temple ».

[cuneiform] est le féminin singulier du permansif de [cuneiform], chaphel de [cuneiform] (voyez, au sujet de ce verbe, mon travail sur l'inscription de Bavian, p. 77 et 78). Une phrase analogue se trouve dans Achour-nassir-abal : [cuneiform] « ils ont établi à jamais sa prêtrise dans les temples (R., vol. I, p. 17, l. 25).

Il est difficile de déterminer le sens exact du mot [cuneiform]. Dans les passages où on le trouve, il paraît devoir être rendu par « volonté, bon plaisir,

ordre »[1]. Je citerai les deux exemples suivants : [cunéiforme] « ils ne demandèrent pas quelle était la volonté de ma royauté » (R., vol. V, p. 4, l. 134). [cunéiforme] « il envoya son messager pour demander mes ordres » (R., vol. V, pl. 2, l. 100, 101).

[cunéiforme] est le pluriel féminin de [cunéiforme] « éloigné » ([illegible]). Il est à ramarquer que dans certaines locutions adverbiales, composées de [cunéiforme] et d'un adjectif, ce dernier était au pluriel féminin; je citerai, par exemple, [cunéiforme] « à jamais » (R., vol. I, p. 58, l. 18).

Le dernier mot de la ligne 31 est, d'après la publication du British Museum, [cunéiforme]. En examinant la pierre avec attention, j'ai remarqué qu'il y avait dans le milieu du caractère [cunéiforme] une petite cassure qui avait pu contenir un clou horizontal, légèrement tracé. Je lis donc ce mot : [cunéiforme], et je traduis la fin de la ligne 30 et la ligne 31 « la volonté de sa royauté a été stable au loin comme une montagne ». Cette phrase est fort singulière, et il se peut

[1] Je ne crois pas que ce mot soit le même que [cunéiforme] *soulmou*, qui signifie « paix, salut ». [cunéiforme] « salut au roi, mon seigneur » (R. vol. IV, p. 54 ligne 3).

que le graveur ait oublié la préposition devant le signe ; ce caractère serait alors l'idéogramme du mot , et la phrase signifierait « dont la volonté royale a été écoutée » (littéralement : a été stable) au loin comme dans le pays », c'est-à-dire « comme en Assyrie ».

est le pluriel féminin de « vaste » ; la forme est plus usitée.

Lignes 35, 36, 37, 38, 39. « Lorsque la toiture? du temple d'Achour, mon seigneur, situé près de? la porte du nom du dieu du pays, et la porte des dieux juges qui existait anciennement, se fut effondrée et écroulée, et qu'il fut tombé en ruines. »

Le quatrième caractère de la ligne 35 ne se trouve qu'une seule fois dans toute l'inscription; c'est certainement une forme archaïque de la lettre . On serait porté, au premier abord, à faire du groupe un idéogramme, à cause de la désinence finale *a* dans une phrase où le nominatif serait nécessaire; mais il est incontestable que les Assyriens orthographiaient certains mots de manière à les faire ressembler à des idéogrammes, et il faut peut-être lire ce groupe phonétiquement *mouslalou* par un ص. Je suppose que ce mot, s'il existe, est synonyme de et signifie « toit, toiture ».

L'emplacement du temple que restaura Mérounérar était indiqué à la ligne 36, dont la lacune de-

vait contenir un mot signifiant « entre » ou « près de ». J'ignore quelle était la divinité qu'on appelait *le dieu du pays*. Comme le temple dont il est question était situé à El-Assar, où a été trouvée notre inscription, c'était peut-être le dieu Achour.

est le premier aoriste d'un verbe que je n'ai rencontré nulle part, et qui désigne un genre quelconque de destruction.

Le mot signifie « disparaître, être anéanti »; on trouve plus souvent, au premier aoriste du kal, la forme exemples ; « son cylindre avait disparu » (R., vol. I, p. 42, l. 32, 33); « ses substructures avaient disparu dans les eaux du fleuve (R., vol. I, p. 57, col. 7, l. 51, 52).

A la ligne 39, le sujet de n'est évidemment pas le même que celui des deux verbes qui précèdent, et le sens général de la phrase est « lorsque la toiture du temple d'Achour, etc., fut tombée en ruines et se fut écroulée, et que le temple d'Achour eut disparu ». Cette phrase prouve qu'après des verbes réunis par la particule MA, la conjonction [1] indiquait, comme ف, en arabe, un changement de sujet.

[1] Je ne sais pourquoi la plupart des assyriologues transcrivent ce caractère *va* Il est remplacé dans un nombre considérable de variantes par , qui s'employait souvent au milieu et surtout à la fin

Lignes 40, 41, 42, 43, 44. « Je restaurai ce temple, je le construisis solidement, je . . . . . . avec . . . . . et de la terre? Je le fis, le rétablis à sa place, et je posai mes inscriptions. »

Cette phrase est très difficile et peut-être fautive. Les six dernières lettres de la ligne 42 sont placées sur la tranche de la pierre, ce qui prouve que le graveur les avait d'abord oubliées, et je ne serais pas étonné qu'il ait commis d'autres fautes, qu'il lui a été impossible de corriger. Le sixième caractère de la ligne 42, , est peut-être une faute pour (); le neuvième est en partie effacé.

des mots, et s'y lisait certainement *ou* et *o* (si, ce qui me paraît probable, le son *o* existait en assyrien). Quant au caractère , qui, dans les textes ninivites ne sert qu'à écrire la conjonction *et*, il est continuellement employé dans les textes babyloniens, au milieu et à la fin des mots, et s'y lit également *ou*. La conjonction *et* se disait donc *ou* en assyrien. Ainsi que je l'ai dit dans mon travail sur l'inscription de Bavian (p. 163), le ܘ consonne paraît avoir été aussi rare en assyrien qu'en syriaque et en hébreu, et il est très probable que le son ܘ̇ n'existait plus, puisqu'au participe du *kal* des verbes ayant un ܘ comme première radicale, la syllabe initiale ܘ̇ est devenue *a* (exemple :   *engendrant, enfantant*). Je ne doute pas, du reste, que la conjonction *et* n'ait été à l'origine ܘ̇ en assyrien, comme dans toutes les autres langues sémitiques, et il est probable que les signes et se lisaient primitivement ܘ̇. Mais la meilleure preuve que, dès une époque reculée, ils se prononçaient *ou*, c'est que l'on trouve dans l'inscription de Khammourabi, aujourd'hui au musée du Louvre,   « ils ont rempli ». Le son ܘ̇, ou du moins un son analogue, paraît, il est vrai, avoir existé dans quelques noms propres, par exemple dans celui de la ville de Van, mais ces noms propres sont tous étrangers et nous ne savons même pas s'ils se prononçaient avec un ܘ (*w* anglais) ou avec un *v*. Il est donc probable, selon moi, pour ne pas dire certain, que la particule suffixe se lisait *ma*.

Le mot [cuneiform] « lieu, endroit, place », avait aussi, par exemple aux lignes 40 et 46 de notre inscription, le sens de « bâtiment, édifice », et désignait toute espèce de construction, de quelque nature qu'elle fût. [cuneiform] *echrit*, que l'on rencontre souvent avec le sens de « temple », vient de la même racine, et son sens primitif était sans doute « lieu, endroit », et, par suite, « lieu où l'on habite, temple, palais ».

[cuneiform] est une forme dialectale[1] pour [cuneiform], pael de [cuneiform] « se réunir »; ce verbe au pael signifie « réunir », et, ainsi que le prouve notre passage, « restaurer, remettre en bon état »; c'est à tort que je lui ai attribué, dans mon travail sur l'inscription de Bavian (p. 75), le sens de « gouverner, administrer ». La phrase [cuneiform], que je traduisais « j'ai bien gouverné tous les hommes », signifie, en réalité, « j'ai rétabli avec bonté la prospérité parmi tous les hommes ». Je citerai encore l'exemple suivant, tiré d'un texte de Sargon[2] : [cuneiform] « qui fait re-

[1] Voyez mon travail sur l'inscription de Bavian, p. 110, note.

[2] Voyez Oppert, *Les Inscriptions de Dour-Sarkayan*, p. 15, l. 31.

naître la prospérité des habitants du pays de Van anéantis, qui rétablit le pays d'Ellipi troublé (*dalkhi*) ».

Le substantif est évidemment de la même racine que « puissant », mais je ne suis pas en mesure d'indiquer sa signification précise. On le trouve parfois avec le sens de « place forte » ou de « capitale ». Sennachérib dit, par exemple, « je fis de la ville d'Elenzache la ville royale et la place forte de cette province » (R., vol. I, p. 38, l. 23 et suiv.). est une locution qui signifie « il l'a reconstruit, il l'a restauré », littéralement « il a accompli son ». Téglathphalasar I[er] l'emploie dans le récit de la reconstruction du temple d'Anou et de Mérou qui avait été bâti par Chamchi-Mérou, 641 ans avant lui (R., vol. I, p. 15, l. 77).

La ligne 42 est incompréhensible pour moi et je la crois fautive. J'ignore le sens précis du substantif qui désignait peut-être une sorte de mortier ou de ciment, et également celui du verbe ; enfin, il m'est impossible d'indiquer la valeur du signe en partie effacé qui suit la lettre , c'est peut-être le caractère , mais

je n'ai jamais rencontré le mot [cuneiform], et je doute de son existence.

Lignes 45, 46, 47, 48, 49, 50. « Dans la suite des jours, que le prince futur, lorsque ce temple sera devenu ancien et sera ruiné, restaure sa ruine, qu'il remette à sa place mon inscription, le nom écrit, Achour écoutera ses prières. »

J'ignore de quel thème vient [cuneiform], mot qui signifie certainement « prière », et si la première lettre doit être lue *ik*, *iq* ou *iq*, par un ق ; peut-être vient-il du thème ق ر ب ; il signifierait alors au propre « offrande », comme le syriaque ܩܘܪܒܢܐ, et par extension « prière ».

Le groupe [cuneiform] doit être lu *chatra*, par un ط.

Lignes 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58. « Celui qui effacera le nom écrit et écrira son nom, ou qui fera enlever mon inscription, la détruira, la jettera dans un fleuve, la brûlera dans le feu, la jettera dans les eaux, la cachera dans la terre, la fera entrer et la placera dans un. . . . . , où on ne pourra pas la voir. »

Les verbes de cette phrase ont le sens du futur et sont, par conséquent, au second aoriste.

[cuneiform] est le second aoriste d'un verbe qui signifie au kal « effacer »; je n'ai jamais rencontré le premier aoriste, l'infinitif est [cuneiform] (R., vol. IV, p. 12, l. 35). Le pael avait le même sens (voyez la note 2 de la page 373).

Le second caractère de la ligne 52, [cuneiform], est une faute évidente du graveur pour [cuneiform].

Il m'est impossible de déterminer le sens exact de , second aoriste du chaphel d'un verbe dont je n'ai jamais rencontré le kal. Téglathphalasar I[er] nous apprend qu'il imposa son joug à deux pays. [1] « qui avaient refusé de payer leur imposition et leur tribut » (R., vol. I, p. 10, l. 91, 92). Peut-être ce verbe signifie-t-il « faire prendre, faire enlever » (نشل), et, par suite, « faire disparaître, refuser de donner ».

Au sujet des différents sens du verbe bien connu, , voyez mon travail sur l'inscription de Bavian (p. 88).

milim, vient du thème م ل ا, et signifie très probablement au propre « plénitude ». Appliqué à un fleuve, ce mot désignait le « courant, la partie la plus profonde », et, par extension, il s'employait quelquefois, comme dans notre passage, avec le sens de « cours d'eau ». On trouve, par exemple : « je traversai l'Euphrate dans sa plénitude », c'est-à-dire « dans un endroit où il n'y avait pas de gué » (R., vol. III, p. 8, l. 82).

[1] Le mot , qui vient du thème NDN, a passé en syriaque, où il est devenu ܡܕܐܬܐ, pluriel ܡܕ̈ܐܬܐ. C'est, à ma connaissance, le seul mot emprunté par le syriaque à l'assyrien.

[cuneiform][1] [cuneiform]
«je traversai en paix le Tigre et l'Euphrate dans leur cours impétueux» (R., vol. V, p. 8, lignes 79, 80).
[cuneiform] «ses fondations disparurent dans les eaux du fleuve» (R., vol. I, p. 57, col. 7, l. 51, 52).

[cuneiform] est le second aoriste du kal de [cuneiform] «il a jeté», d'un thème ayant une N comme première radicale.

J'ignore quelle est la lecture du groupe [cuneiform]; on trouve dans un texte bilingue l'expression [cuneiform] «une maison de ténèbres, où l'on ne peut pas voir» (R., vol. IV, page 12, ligne 33), et bien que le texte non sémitique ne contienne pas le groupe [cuneiform], je serais très porté à croire que [cuneiform] se lisait [cuneiform]. Cette expression qui signifie littéralement «maison de ténèbres», paraît avoir désigné tout endroit obscur (R., vol. IV, p. 14, n° 2 v°, l. 13).

[cuneiform] est évidemment une faute pour *oucherabou;* ce verbe indiquant une idée future devrait en effet être au second aoriste.

Lignes 59, 60, 61, 62, 63. «Ou qui, pour ces dommages, donnerait des ordres ou la ferait prendre

[1] [cuneiform] est l'idéogramme de [cuneiform] (R., vol. II, p. 39, n° 2, l. 7).

par un rebelle, un étranger, un ennemi, un insoumis, par un peuple rebelle ou par quelque autre personne encore, ou qui méditerait de faire quelque autre chose. »

C'est à tort que, dans mon travail sur l'inscription de Bavian (p. 94), j'ai attribué à [cuneiform] le sens de « c'est pourquoi, or ». Devant un infinitif, ce mot signifie « pour », et, dans ce cas, l'infinitif se place généralement après son régime. Sargon, racontant la construction d'une ville, dit qu'il expropria des champs et les paya à leur juste valeur, puis il ajoute[1] : [cuneiform] « pour ne pas commettre[2] des iniquités, ceux qui ne voulurent pas le prix du champ, je leur donnai un champ à la place (*mikhir*) d'un champ, où bon leur sembla[3] ». Devant un sub-

[1] Oppert, *Les Inscriptions de Dour-Sarkayan*, p. 17, l. 52.

[2] [cuneiform] est l'infinitif d'un verbe que l'on rencontre souvent au premier aoriste dans la phrase [cuneiform] « je lui fis grâce », l'infinitif du *kal* n'avait pas toujours la forme قتل, et c'est pour ce motif que, lorsque je cite un verbe, je le cite à la troisième personne du premier aoriste.

[3] Littéralement : « où leur face fut posée ». Au sujet de [cuneiform], signifiant « où », voyez mon travail sur l'inscription de Bavian, p. 96, note 3.

substantif, il a, comme dans notre passage, le sens de « pour, en vue de, à cause de », exemple :

« pour le siège de ma royauté, mon cœur ne se plut pas dans une autre ville », c'est-à-dire « je ne voulus pas faire d'une autre ville le siège de ma royauté » (R., v. I, p. 57, col. VIII, l. 19, 20). Enfin, devant un premier aoriste, il doit être rendu par « parce que, comme » : « parce qu'il n'exécutait pas », littéralement « (ne gardait pas) ma volonté royale » (R., vol. V, p. 2, ligne 51).

, dont l'accusatif singulier se trouve à la ligne 69, est une forme dialectale ou vulgaire du mot [1], qui signifie au propre « malédiction », et, par extension, « acte nuisible, acte dommageable ». Par l'expression « ces dommages », Mérou-nérar désigne tous les genres de destruction énumérés dans les lignes précédentes; il maudit non-seulement ceux qui brûleraient, cacheraient ou jetteraient dans l'eau son inscription, mais aussi ceux qui la li-

[1] Sur le changement de l'*a* en *é*, voyez mon travail sur l'inscription de Bavian, p. 105, note 2.

vreraient à un ennemi quelconque pour qu'il la brûle, la cache ou la détruise. Une phrase presque semblable se trouve dans Achour-nassir-abal (R., vol. I, p. 27, l. 67).

Les mots [cuneiform], [cuneiform] *ayaba*, [cuneiform] *limna*, signifient « ennemi, adversaire », mais il serait bien difficile d'indiquer la nuance de chacun d'eux. Quant à [cuneiform], il paraît devoir être traduit par « étranger »[1], dans cette phrase d'Achour-ban-abal, [cuneiform] « leurs forêts épaisses, où aucun étranger n'entre » (R., vol. V, p. 6, l. 65, 66).

Il est impossible de traduire dans notre passage [cuneiform] par « langue », et il est évident que [cuneiform] avait parfois, comme l'hébreu לָשׁוֹן, le sens de « tribu, peuple », et peut-être même celui de « pays »; dans une phrase de Sargon, malheureusement obscure, nous trouvons les mots [cuneiform] qui paraissent signifier « les sujets des quatre régions » ou « la domination des quatre régions » (R., vol. I, p. 36, l. 62).

[cuneiform] est le second aoriste du chaphel de [cuneiform] « il a pris, il a possédé,

[1] Il ne faut pas confondre ce mot [cuneiform] « frère » et [cuneiform] « rive, rivage ».

il a connu (أخذ, أسر, אָחַז); le chaphel de ce verbe signifie « faire prendre », et, par extension « donner, accorder »; exemple : [cuneiform] « à qui Chamach et Mérou ont accordé une grande intelligence », littéralement « une vaste oreille » (R., vol. II, p. 43, n° 1).

Ainsi que le prouve notre passage et qu'on l'a, du reste, reconnu depuis longtemps on employait les formes [cuneiform], [cuneiform], [cuneiform] en parlant des personnes, et [cuneiform] en parlant des choses[1]; [cuneiform] se disait du temps, et signifie « à un moment quelconque, à quelque époque que ce soit », avec une négation « jamais[2] ». Achour-ban-abal nous apprend que, pendant sa troisième campagne, Baal, roi de Tyr, lui envoya [cuneiform][3] [cuneiform] « Yahimélk,

[1] Salmanasar emploie aussi une forme [cuneiform] « quiconque, qui que ce soit » (R., vol. III, p. 8, l. 71).

[2] On trouve parfois [cuneiform] « à jamais, dans les temps à venir », mot qui est probablement formé de la préposition [cuneiform], contractée avec [cuneiform] (R., vol. I, p. 70, col. 2, l. 1).

[3] C'est à tort que l'on a parfois lu *tiamat* le groupe [cuneiform]. *Tiamat* ne se trouve que dans les textes babyloniens, et *mer* se disait *tamdou* dans le dialecte ninivite. Dans le passage cité ci-dessus, [cuneiform] désigne évidemment le bras de mer qui séparait Tyr du continent, et quelques lignes avant on trouve les mots [cuneiform] (*ina tamdi ou nabali*)

son fils, qui n'avait jamais franchi le détroit » (R., vol. V, p. 2, l. 58).

Au sujet de l'emploi du premier aoriste après , voyez mon travail sur l'inscription de Bavian, p. 103.

Lignes 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70. « Qu'Achour, que..... qui habite le temple El-kharrich-kourra, qu'Anou, que Bel, qu'Ea et qu'Ichtar, que les grands dieux, les Ighig du ciel, les Anounnak de la terre le blessent avec force de leur main, qu'ils le maudissent avec colère d'une malédiction funeste. »

Il m'est impossible d'indiquer quel est le nom de dieu qui vient après celui d'Achour, à la ligne 64.

Nous ignorons dans quelle ville était situé le , temple qui paraît avoir été aussi célèbre chez les Assyriens que l'était l'E-chakkil chez les Babyloniens. On sait que la plupart des temples portaient, pour une raison que nous ignorons, des noms non sémitiques : signifie « le temple () de la montagne ()[1] des pays () », et ce groupe se lisait « E-kharrich-kourra » ou « E-kharchak-kourra ». Nous trouvons, en effet, dans un texte de Mérou-nérar, fils de Chamchi-mérou,

« sur la mer et la terre ferme » (R., vol. V, p. 2, l. 53); se lisait donc *tichallat* ou *tissallat*, et signifiait au propre « détroit ».

[1] est expliqué par , sur une tablette lexicographique (R., vol. II, p. 50, l. 54).

« l'E-kharrich-kourra, montagne des pays » (R., vol. I, p. 35, n° 3, l. 22, 23). Il est impossible d'admettre que *chad matatê* ait été écrit deux fois de suite, la première fois idéographiquement, la seconde fois phonétiquement; ces mots sont évidemment la traduction et non la lecture du nom propre non sémitique « E-kharrich-kourra ». Il est probable que les Assyriens avaient donné le nom d'E-kharrich-kourra à plusieurs temples, construits sur le modèle de celui qui portait primitivement ce nom, car le présent groupe paraît devoir être lu au pluriel et désigner une espèce particulière de temples dans un passage où Chamchi-Mérou se vante de s'être continuellement occupé « de l'œuvre (*chipri*) des E-kharrich-kourra et des ékourraté de son pays » (R., vol. I, p. 29, l. 32). Je ferai remarquer que le le mot *ékour,* qui désigne également dans ce passage une catégorie de temples, paraît être formé de deux mots non sémitiques, signifiant « temple () du pays » ou « de la plaine () ». Si, comme je le suppose, *é-kharrich-kourra* avait un pluriel, il était, sans doute, formé par la désinence *até,* comme celui du mot *ékour,* qui se trouve écrit en toutes lettres à la ligne 29 de notre inscription.

Le dernier caractère de la ligne 65 est une forme archaïque de ou de sa variante ;

ou est un des idéogramme du nom propre Ichtar (R., vol. I, p. 22, l. 88; *ibid.*, p. 27, l. 10).

J'ai parlé des mots et dans mon travail sur l'inscription de Bavian (p. 26).

A la ligne 67, doit être lu *katou-choanou* (par un ق) « leur main ».

, plus souvent écrit avec le redoublement de la première radicale, est la troisième personne du pluriel masculin d'un premier aoriste du niphal, avec la particule *lū*[1]; l'*a* de la première radicale s'est altéré en *é*, comme cela avait lieu dans quelques verbes au premier aoriste du niphal, par exemple dans la forme « il a été ouvert ». Ce verbe, qui signifie, au niphal, « blesser », comme l'arabe كَلَم, a au pael le sens de « parler » (تَكَلَّم) « elle parla aux hommes » (R., vol. III, p. 36, n° 2, l. 15).

Je n'ai jamais rencontré la forme masculine de , adjectif qui qualifie également la malédiction des dieux dans l'inscription de Téglatphalasar Ier, et que je traduis par « terrible »; il existait un substantif qui signifiait « épouvante, terreur » :

[1] Voyez mon travail sur l'inscription de Bavian, p. 100.

« la terreur le prit et il s'enfuit seul » (R., vol. V, p. 7, l. 123, 124).

Lignes 70, 71, 72, 73, 74. « Qu'ils détruisent sur la terre son nom, sa postérité, son armée et sa famille; que l'anéantissement de son pays, la destruction de ses hommes et de ses frontières sortent dans leur bouche illustre. »

« l'action d'être détruit », est l'infinitif niphal du verbe dont le participe pael « détruisant », se trouve à la ligne 32.

Le second caractère de la ligne 73, , est évidemment fautif, et, au lieu de , il faut lire « les bornes ».

est l'idéogramme de , au féminin (R., vol. I, p. 17, l. 32; *ibid.*, vol. II, p. 62, l. 22); ce mot signifie au propre « nombreux, considérable », et, par suite, « grand, illustre ».

La locution « que telle chose sorte dans sa bouche » était très employée en assyrien, et signifiait « qu'il décide, qu'il décrète telle chose ». On trouve, par exemple, dans le grand texte d'Achour-nassir-abal :

« en ce jour-là, les grands dieux décidèrent que je serais roi, que je serais seigneur, que je serais illustre;

je suis roi, je suis seigneur, etc. » (R., vol. I, p. 17, l. 31), et un peu plus loin, après avoir énuméré ses mérites, le roi ajoute ces mots : « voici les destinées que les dieux grands m'accordèrent », littéralement « ces destinées sortirent dans la bouche des dieux grands » (R., vol. I, p. 17, l. 36).

Lignes 74, 75, 76, 77. « Que Mérou l'inonde dans une inondation de malheur que l'ouragan, le mauvais vent, la révolte, la destruction? la tempête, la faim, la famine, la sécheresse(?), le besoin, soient placés? dans son pays. »

Le mot que l'on écrivait ordinairement en redoublant le *t*, , , etc., signifie « inimitié, malheur », et vient du même thème que *limnou* « ennemi, mauvais ».

, à la ligne 76, doit être lu ou « le vent mauvais, le vent ennemi ».

signifie « révolte, rébellion ». On trouve dans un texte de Khammourabi la forme [1].

[1] On trouve, dans plusieurs passages, un groupe qui est probablement un idéogramme se lisant , car il est écrit avec complément phonétique dans l'inscription de Chamchi-Mérou (R. vol. I, pl. 29, ligne 40).

Le sens de , que je traduis par « perte, destruction », n'est nullement certain. Nous lisons dans un texte bilingue, où sont relatés les méfaits des esprits malfaisants, (R., vol. IV, p. 5, col. 1, l. 39, 41); paraît être en rapport d'annexion avec le mot suivant, dans ce passage que je traduis « ils sont entrés avec le vent fatal, le vent ennemi, ils sont l'inondation de Mérou, la perte des braves », Peut-être vient-il d'un thème תעש (تَعَشَّ, تَعِشَ « périr, tomber »).

achamchoutou, signifie « ouragan, vent violent »; ce mot se trouve dans le récit du combat de Bel contre la mer : « il créa le vent funeste, le vent ennemi, la bourrasque, l'ouragan, les quatre vents. » Dans un passage, ce mot est écrit (R., v. V, p. 12, n° 5, ligne 41), ce qui me porterait à croire que la voyelle de la troisième consonne ne se prononçait plus à la basse époque.

J'ignore le sens du mot , qui ne se rencontre, à ma connaissance, que dans deux

autres passages. Nous lisons dans une liste des différents vocables du dieu Mérou (R., vol. III, p. 67, n° 1, l. 41 et suiv.) :

Ce texte nous apprend que … était le nom ou l'idéogramme du nom de Mérou, considéré comme dieu des nuages (…), et que *Mermer* (…[1]) était le nom de « Mérou », considéré comme dieu de la chose nommée …. Ce mot se trouve encore sur un fragment de tablette qui me paraît être un modèle de talisman (R., vol. III, p. 69, n° 2). Je suppose que … vient d'un thème حزز, et désigne soit « le simoun, le vent brûlant », soit « la sécheresse ».

… est composé de la conjonction *lou* et d'une forme que je ne saurais déter-

[1] Ce groupe, composé du signe …, deux fois répété, se lisait évidemment *Mermer* (voyez p. 372).

miner du verbe dont le kal [cuneiform] « il a été solide », et surtout l'aphel [cuneiform] « il a placé, il a établi », se rencontrent très souvent. Il semble, au premier abord, que ce soit le second aoriste du pael, et que l'on doive traduire « qu'il établisse dans son pays le vent, la rébellion, etc. »; mais, outre que la particule *lou* ne s'employait jamais avec le second aoriste, le pael de [cuneiform] ne se trouve nulle part, à ma connaissance; enfin, les substantifs [cuneiform], [cuneiform], [cuneiform], etc., qui devraient être à l'accusatif, sont tous au nominatif. Je crois plutôt que [cuneiform] est une forme passive [1], et je traduis « que le vent, le mauvais vent, la rébellion, etc., soient établis dans son pays ». Il est vrai que notre verbe est au singulier, au lieu d'être au pluriel, mais de pareilles fautes d'accord ne sont pas rares en assyrien. Il peut se faire, du reste, que le graveur n'ait pas reproduit exactement le texte qu'il avait sous les yeux, car devant le caractère [cuneiform] se trouvent quelques clous qui semblent être le commencement d'un caractère qui n'a pas été achevé.

Lignes 77, 78. « Qu'il dévaste? son pays (ou qu'il s'élance? sur son pays), comme un ouragan, qu'il le

[1] Il y avait certainement, en assyrien, à certaines conjugaisons, sinon à toutes, un passif formé par un changement de vocalisation. Il m'est malheureusement impossible d'indiquer les formes des verbes passifs, dont je n'ai rencontré que très peu d'exemples certains dans les textes.

change en tumulus et en décombres; que Mérou, dans ses décisions, décrète les malheurs de son pays. »

[cuneiform] est un chaphel de pael qui paraît devoir être traduit soit par « s'élancer, se précipiter », soit par « dévaster, saccager ». Le pael du même verbe, [cuneiform] se rencontre fréquemment dans les textes, et signifie, comme dans le syriaque ܒܥܐ et l'arabe بغى [1] « chercher, désirer », exemples : [cuneiform] « nous avons cherché ce cylindre » (R., v. I, p. 69, c. II, l. 56). [cuneiform] « ceux qui avaient péché contre les décisions des grands dieux, dont la main avait cherché le mal et à qui j'avais fait du bien » (R., vol. V, p. 1, l. 132, 133).

L'iphtéal avait le même sens que le chaphel de pael : [cuneiform]

[1] بغى a, entre autres sens, ceux d'« insulter, opprimer, fondre avec violence sur quelque chose ».

« Bel commet des dévastations (ou se précipite) comme les vents, Ninip qui détruit les remparts, dévaste le pays rebelle (ou se précipite sur le pays rebelle) comme les vents » (R., vol. II, p. 19, l. 45). Enfin on trouve une forme qui est évidemment une altération du chaphel de pael dans la phrase « il se précipita (ou dévasta) semblable aux vents à droite et à gauche, en avant et en arrière » (R., vol. IV, p. 20, n° 1, l. 4). Je n'ai jamais rencontré le kal de ce verbe, qu'il ne faut pas confondre avec , qui vient d'un thème concave, et signifie « entrer » (ቦአ፡, בָּא).

Le verbe avait un grand nombre d'acceptions; dans notre passage, il paraît devoir être traduit par « ordonner, décider, décréter », mais on le trouve aussi avec le sens de « disposer, arranger ». peut-être même signifiait-il parfois « veiller sur quelque chose, garder, s'occuper, s'inquiéter de quelque chose [1] ». Je citerai les exemples suivants :

[1] Il ne faut pas confondre le verbe *ibri*, dont il est question ci-dessus, avec *ipri*, qui signifie au propre « il a cherché », et se trouve au second aoriste dans la phrase :

« ils cherchèrent pendant cinq jours » (L., p. 63, l. 11). J'ignore si c'était le verbe *ibri* ou le verbe *ipri* qui avait, entre autres sens, celui de « veiller sur quelque chose, garder, s'occuper, s'inquiéter de quelque chose ». Voyez. au sujet de ces deux verbes, le *Journal asia-*

« j'ai écrit, disposé, arrangé sur des tablettes » (R., vol. II, p. 42, n° 5, l. 57). « écrit et disposé comme son original ». « il a fait garder leurs troupeaux par les hommes dont il s'était emparé », littéralement « de sa prise » (R., vol. I, p. 28, col. I, l. 28). M. Guyard a supposé l'existence d'un autre verbe, *barou*, qui aurait signifié « mettre au jour [1] », mais il ne cite ce verbe que dans deux passages, que je traduirais autrement que lui. Nabuchodonosor dit, en parlant d'un temple :

(R., vol. I, p. 51, n° 2, col. II, l. 2 et 3); phrase que M. Guyard traduit « je découvris et mis au jour son ancien cylindre »; le véritable sens est, selon moi, « je me préoccupai, je m'inquiétai de son ancien cylindre ». En effet, dans un passage malheureusement mutilé, où il est probablement question de divinités ou de populations transportées à Babylone, Cyrus dit

tique de 1880, p. 36, et Lotz, *Die Prisma Inschrift des assyrischen Kœnigs Tiglathpileser I*, p. 135.

[1] *Journal asiatique*, mai-juin 1880, p. 521.

[cuneiform]; cette phrase, où [cuneiform] paraît avoir à peu près le même sens que [cuneiform], signifie évidemment «il s'occupa, il s'inquiéta du retour dans», littéralement «(de) tous les pays», c'est-à-dire «il s'occupa de faire revenir dans leurs pays respectifs ceux qui avaient été transportés à Babylone» (R., vol. V, planche 35, l. 11). Dans le second passage, cité par M. Guyard, Téglathphalasar Ier dit, en parlant d'un dieu : [cuneiform] (R., vol. I, p. 9, l. 8). J'avoue ne pas comprendre cette phrase, que M. Guyard traduit «qui découvre les projets de l'ennemi, qui dévoile le méchant», je croirais plutôt qu'elle signifie «qui veille sur le fer[1] des ennemis, qui fait que l'on prend garde aux méchants».

Un autre verbe, *ibri*, dérivant peut-être d'un thème

[1] Dans le récit d'une apparition d'Ichtar, Achour-ban-abal dit en parlant de la déesse : [cuneiform] «elle tenait (*tamkhat*) un arc dans sa main, le fer? du sabre pointu qui cause le combat était dressé devant elle», littéralement «se tenait debout devant elle» (R., vol. III, p. 36, n° 7, l. 53-54). Je traduis conjecturalement [cuneiform] par «pointu», à cause du syriaque [illegible]; ce mot est également le qualificatif de [cuneiform] «sabre?», dans un passage de Sennachérib (R., vol. I, p. 42, l. 4). Quant à [cuneiform], il désigne certainement une partie de l'arme appelée [cuneiform], probablement la «lame», j'ignore si ce mot se prononçait avec un *z* ou avec un ص, avec un *b* ou avec un *p*.

différent, signifiait « rêver », et au chaphel « faire rêver ». Le chaphel se rencontre fréquemment dans les textes d'Achour-ban-abal. Les exemples du kal sont plus rares, je crois pourtant pouvoir en citer deux : Nabou-naïd, après avoir raconté que ses prédécesseurs avaient fait inutilement des fouilles pour trouver le cylindre d'un temple, ajoute : « moi, Nabou-naïd, roi de Babylone, le restaurateur de l'Echakkil et de l'E-Zida, dans mon temps durable », littéralement « (stable), dans le respect de la déesse d'Agané, ma souveraine, j'eus un rêve ([cuneiform][1]) et Chamache et Mérou me donnèrent la volonté bien arrêtée de trouver le cylindre du temple Oul-bar d'Agané » (R., vol. I, p. 69, col. II, l. 45, 46 et suiv.). Dans un texte bilingue, nous trouvons : [cuneiform], phrase qui est rendue en assyrien par [cuneiform] « le rêveur dans le rêve, il ne l'a pas dirigé » (R., vol. IV, p. 22, n° 2, l. 41, 42).

Il ne faut pas confondre les verbes à troisième radicale défectueuse, dont je viens de parler, avec un et peut-être deux autres verbes à seconde radicale défectueuse, qui pouvaient être orthographiés de la même manière à certains temps ; l'un est [cuneiform]

[1] Il faudrait peut-être aussi traduire « je donnai des ordres ».

« il a pêché, il a chassé » (voyez *Journal asiatique*, janvier 1880, p. 51); l'autre, dont je ne puis citer le premier aoriste, signifie « éclairer, illuminer », et se trouve au second aoriste dans la phrase suivante : [cuneiform] « qui, comme Chamache, la lumière des dieux illumine[1] les régions » (R., vol. I, p. 29, l. 11 et 12).

Ligne 79. « Mois de l'offrande des dieux, jour 20e, éponymie de Salmanou-karradou. »

Il m'est impossible d'indiquer quel est le mois qui et appelé, dans notre inscription, *mois de l'offrande des dieux*.

Le mot [cuneiform] est, ainsi que l'a reconnu M. Guyard, un substantif qui vient du même thème que [cuneiform], et signifie, comme lui, « environs ». Employé comme préposition, [cuneiform] signifie « sous, à l'époque de »; on disait aussi [cuneiform]. (*Notes de lexicographie assyrienne*, par M. Stanislas Guyard, 1883, p. 101).

[1] On pourrait traduire « qui, comme Chamache, lumière des dieux veille sur les régions »; mais on trouve dans Sargon un substantif [cuneiform] qui paraît signifier « éclat, gloire » (R., vol. I, p, 36, l. 44), ce qui me portait à croire à l'existence d'un verbe d'un thème à seconde radicale défectueuse, ayant le sens d'« illuminer », qui viendrait de la même racine que l'arabe بهر et l'éthiopien በርሀ ፡.

APPENDICE I.

INSCRIPTION INÉDITE DU BRITISH MUSEUM.

Parmi les monuments du British Museum se trouve une borne de pierre, semblable pour la forme et les dimensions à celles qui indiquaient les limites des champs, et dont plusieurs spécimens sont parvenus jusqu'à nous. Sur cette borne est gravée, avec l'image de deux personnages qui semblent se parler, une inscription de vingt lignes, rédigée par un simple particulier en l'honneur de son père; ce petit texte étant unique en son genre, je crois devoir le publier, malgré son peu d'intérêt.

Ainsi que je l'ai déjà dit, les Assyriens avaient, dès une époque reculée, deux sortes de caractères : les caractères cursifs et les caractères archaïques, où, pour mieux dire, *pseudo-archaïques*, dont j'ai parlé à la page 355). Par suite du grand nombre de formes que les scribes donnaient à certains caractères et de l'habitude qu'ils avaient d'employer indifféremment des caractères plus ou moins archaïques, il est à peu près impossible, du moins pour le moment, de déterminer, d'après l'écriture, l'époque à laquelle un texte a été gravé.

Si l'on ne connaissait Nabuchodonosor que par les briques couvertes de caractères archaïques qu'il nous a laissées, on en ferait probablement un prince antérieur au XXe siècle, il suffit, du reste, de com-

parer entre eux les différents textes du roi [cuneiform], que l'on considère généralement comme fort ancien, pour voir que, si quelques-uns sont écrits en caractères d'apparence fort archaïque, d'autres ne diffèrent guère par l'écriture de ceux de Khammourabi et des rois de Kar-Douniache. Quant au fait que les inscriptions d'un souverain sont toutes rédigées dans l'idiome auquel on donne, je ne sais pourquoi, les noms de *sumérien* et d'*accadien*, il ne prouve absolument rien. Nous ne savons ni à quelle époque, ni dans quel pays l'accadien a été parlé, et M. Halévy a même soutenu que cette langue n'était qu'un jargon conventionnel, inventé par les prêtres. Je ne veux pas dire que toutes les conjectures de M. Halévy me paraissent fondées; en cherchant des étymologies assyriennes, arabes, hébraïques, syriaques ou éthiopiennes aux mots français, on démontrerait, avec plus ou moins de peine, que le français est une langue sémitique. Mais si la plupart des arguments de M. Halévy me paraissent dénués de valeur, ce savant n'en a pas moins démontré que l'on trouve dans les textes non sémitiques un grand nombre de mots assyriens intentionnellement défigurés. L'accadien est-il une langue ou un jargon absurde et conventionnel, je l'ignore, et la première hypothèse me paraît plus acceptable; mais si l'accadien est une langue, il est évident, selon moi, que cet idiome n'était plus parlé depuis longtemps, et que les prêtres assyriens écrivaient l'accadien comme les moines du moyen-âge écrivaient le latin. M. Halévy me paraît

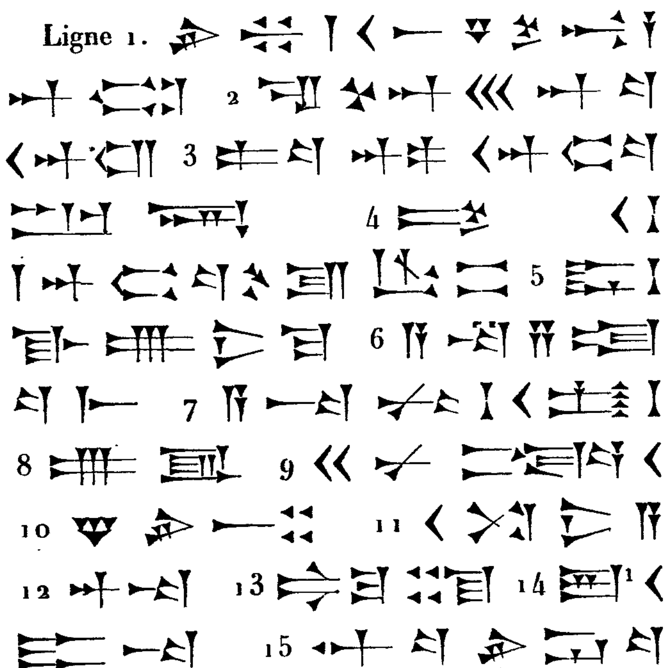
avoir démontré que les textes religieux publiés dans le quatrième volume du recueil du British Museum ont été écrits par des Assyriens, et l'on est en droit de se demander si les Sémites des bords du Tigre et de l'Euphrate ont emprunté leur religion[1] à une race étrangère, et si les plus anciens souverains de la Babylonie et de la Chaldée, même ceux qui ne nous ont laissé que des textes accadiens, ne parlaient pas l'assyrien. Comment se fait-il, en effet, qu'un texte du roi [illegible], publié par M. Lenormant, soit écrit en assyrien? Comment se fait-il que des rois dont les inscriptions sont toutes en accadien, portent des noms incontestablement sémitiques? Comment se fait-il, enfin, que l'inscription du vase d'albâtre de Naram-Sin, fils de Sargon (on sait que ce prince a vécu plus de 3700 avant notre ère), soit rédigée en assyrien? Cette inscription, écrite en caratères *véritablement archaïques*[2], est probablement le plus ancien de tous les textes cunéiformes connus jusqu'à ce

[1] Ainsi que je l'ai déjà dit, M. Lenormant a admis que le groupe [illegible] se lisait *Mermer* dans la langue non sémitique. Je ferai remarquer qu'il existe en arabe un verbe quadrilittère, مرمر, qui a, entre autres sens, celui de « faire couler l'eau d'une fontaine »; مرمرة signifie « averse, grande pluie »; cela ne prouve évidemment pas que les mots *Mermerou* et *Mérou* soient sémitiques, mais on n'est nullement forcé de supposer que les Assyriens avaient emprunté le culte de Mérou à un peuple étranger, car il est possible qu'il y ait eu en assyrien un mot *Mermerou* signifiant « averse », et l'on sait que Mérou était le dieu de la pluie.

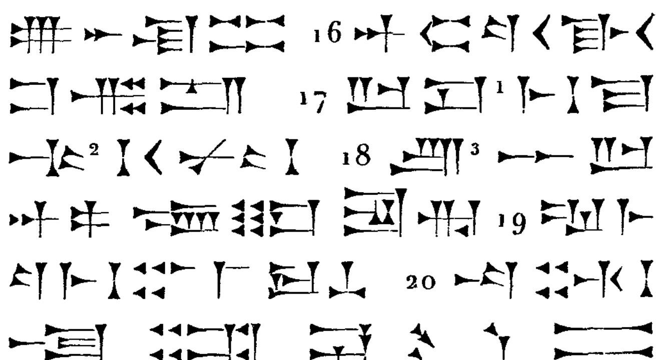
[2] Le vase d'albâtre de Naram-Sin a été trouvé à Babylone, et pourtant des rois, qui ont vécu dans cette ville bien après Naram-Sin, ne nous ont laissé que des textes écrits en accadien.

jour, car il n'y a aucune raison, selon moi, pour supposer que les monuments découverts à Tello par M. de Sarzec datent d'une époque antérieure.

Il est donc impossible de reconnaître, d'après la forme des caractères et la langue, la date d'une inscription, et tout ce que je peux dire sur le petit texte qui nous occupe, c'est qu'il est écrit en caractères babyloniens cursifs qui ne diffèrent pas énormément de ceux des monuments de Nabuchodonosor et de ses successeurs.



[1] Ce caractère est évidemment [cuneiform sign].



« Image de Mérou-nadan-ichkoun, sacrificateur de Mardouk, consacré à Sin, à Chamache et à Nergal, adorateur de Nébo et de Mardouk, estimé par le roi son seigneur. Mardouk-balassou-igbi, son fils aîné, a fait ce monument et l'a mis en place pour sa race et sa . . . . dans la suite des temps. Qui que ce soit parmi ceux qui viendront dans les âges futurs qui écraserait cette image et cette inscription ou qui les détruirait par ruse, que Mardouk, le maître grand, le frappe avec force, et qu'il détruise son nom et sa race; que Nébo, le scribe qui écrit tout (littéralement : le scribe de tout) abrège? la durée? de ses jours. Que celui qui conservera ce monument (littéralement : que son conservateur) se rassasie des splendeurs de la vie. »

Dans le nom propre d'homme de la première

[1] Ce caractère est évidemment [cuneiform sign].

[2] Ce caractère ne peut être que [cuneiform sign].

[3] Ce caractère est évidemment [cuneiform sign].

ligne, est évidemment l'idéogramme du verbe ; quant au signe , il peut être lu de bien des manières différentes. Cette lettre pouvant être l'idéogramme du verbe , je serais assez porté à lire ce nom propre « Mérou-nadan-ichkoun (Mérou a fait un don) ».

doit être lu « sacrificateur ».

Les deux derniers caractères de la troisième ligne sont très probablement , idéogramme bien connu, qui se lit (R., vol. I, p. 17, l. 35). Ce mot qui se trouve souvent à côté de et en est peut-être le synonyme, paraît devoir être rendu dans beaucoup de passages par « illustre, excellent », et c'est à tort que, dans mon travail sur l'inscription de Bavian (p. 54), je l'ai traduit par « brave, vaillant »,

et signifient sans doute au propre « le premier, le meilleur ». Assour-nassir-bal s'intitule « illustre dans le combat » ou « le premier dans le combat » (R., v. I, p. 17, l. 35), et dans Achour-banabal le dieu Sin est appelé « le fils illustre, glorieux de Bel », ou peut-être « le meilleur des fils de Bel »[1] (R., vol. III, p. 21, l. 45). Dans notre pas-

[1] Je ne crois pas que les mots doivent être rendus, comme on le fait généra-

sage, signifie ou bien « illustre aux yeux du roi son seigneur », ou bien « le premier après le roi son seigneur ».

Je ne sais de quel thème vient le substantif féminin , qui est toujours suivi du mot [1], et signifie évidemment « la suite des jours » ; de la même racine vient l'adjectif pluriel qui qualifie toujours le substantif , et s'emploie à la fois pour désigner le passé et l'avenir. On trouve, par exemple, « pour les jours futurs, pour les temps à venir » (R., vol. I, p. 66 : *Inscription de Zaaleh*, col. II, l. 4), et dans Téglathphalasar Ier, « depuis des jours éloignés » ou peut-être « de toute éternité » (R., vol. I, p. 11, l. 74).

J'ignore quel est l'avant-dernier caractère de la ligne 7.

Le second aoriste, , se trouve, dans plusieurs passages, dans la phrase « il écraserait avec une pierre » (R., vol. I, p. 70, col. III, l. 3 : *ib.*, vol. III, p. 41, col. II, l. 11). Je n'ai jamais rencontré le pre-

lement, par « fils aîné ». On voit, à la ligne 5 de notre inscription, que « fils aîné » se disait .

[1] On trouve pourtant dans une liste de dieux, , ce qui veut peut-être dire « la durée » ou l'éternité de l'Assyrie, de ses villes, de ses autels » (R., vol. III, p. 66, col. IV v°, l. 33).

mier aoriste de ce verbe, qui paraît être un aphel, et j'ignore de quel thème il vient[1].

Le sens des lignes 14 et 15 est très douteux. M. Guyard a, depuis longtemps, déterminé les différentes acceptions du mot [cuneiform] *chipar*, qui signifie « ouvrage, œuvre ». L'expression [cuneiform] « par, au moyen de » se trouve souvent dans les textes. Quant au mot [cuneiform], je le lis *nikiltou*, et je le fais dériver du même thème que [cuneiform], verbe qui signifie « bien faire, faire avec adresse, avec perfection ». Sargon dit, en parlant d'un palais, [cuneiform] « les rois, qui avaient précédé mes ancêtres, l'avaient fait faire pour qu'il fût la demeure de leur royauté, mais ils ne l'avaient pas bien construit ». Sargon ajoute ensuite qu'un cours d'eau qui coulait près de là détruisit ce palais (L., p. 64, l. 46). Cette phrase nous montre que le sens primitif de notre verbe est « faire avec perfection »; c'est parce que le bâtiment avait été mal construit qu'il a été emporté par le fleuve. L'adjectif [cuneiform] « beau, parfait », et

[1] C'est peut-être l'aphel du verbe dont on rencontre souvent le pael [cuneiform]; dans ce cas, le sens propre serait « détruire, anéantir ».

l'adverbe « artistement » se rencontrent souvent dans les textes. Le mot devait avoir plusieurs sens; quoiqu'il en soit, l'expression me paraît devoir être traduite par « habilement, adroitement, complètement, avec ruse ». Achour-ban-abal, en parlant de la révolte de son frère, dit : « il les envoya adroitement[1] à Ninive, auprès de moi, pour demander mes ordres » (R., vol. V, page 3, lignes 85 et 86). Je citerai, en terminant, la phrase suivante de Sargon : (L., p. 64, l. 37). Ce passage est très difficile, je le traduirais de la manière suivante · « où tout ce qu'il y a de beau (littéralement, tout ce qui a un nom,

[1] Ou peut-être « par ruse »; le mot devait avoir, entre autres sens, ceux « de ruse, habileté coupable, malveillance ». On sait que le syriaque ܢܟܠܐ qui, en apparence du moins, vient de la même racine, signifie toujours « ruse ».

œuvre d'art) tous les trésors ?[1] les richesses . . . . .[2] avaient été apportés »,

A la ligne 16, après le nom propre de Mérodach, le caractère [cuneiform] doit évidemment être lu [cuneiform], de même qu'à la ligne 4. (R., vol. V, p. 13, l. 51).

A la ligne 18, Nébo est appelé [cuneiform] *tipchar ghimri* « l'écrivain de tout », titre qu'il porte également dans un cylindre de Sargon[3]. On sait, du reste, que Nébo était le dieu de la science.

Je n'ai rencontré dans aucun texte le mot [cuneiform] qui, à la ligne 19, doit évidemment être traduit par « durée »; ce mot est évidemment le même que l'hébreu עוֹלָם; mais je dois ajouter qu'il n'est pas certain que le premier caractère soit [cuneiform].

J'ai traduit, d'après le sens de la phrase, le groupe qui termine la ligne 19, par « qu'il abrège », mais j'avoue qu'il m'est impossible de le lire.

Ainsi que je l'ai déjà dit dans mon travail sur l'inscription de Bavian (p. 152), les mots [cuneiform], [cuneiform][4] paraissent signifier « splendeur,

[1] Le premier caractère de [cuneiform] étant polyphone, je ne sais comment lire ce mot qui se trouve dans un passage de Nabuchodonosor, dans lequel il paraît signifier « richesses, trésor », ou désigner une sorte d'objet servant au culte des dieux (R., vol. I, p. 65, col. II, l. 51).

[2] J'ignore le sens et la lecture du groupe [cuneiform].

[3] Voyez *Les Inscriptions de Dour-Sarkayan*, par M. Oppert, p. 18, ligne 59.

[4] Ces mots sont synonymes, ainsi que le prouvent deux passages de Sennachérib (R., vol. I, p. 44, l. 86; *ibid.*, vol. I, p. 42, l. 27).

magnificence », ou du moins on peut les traduire de la sorte dans tous les passages où on les trouve : signifie donc qu'il « se rassasie des splendeurs de la vie ». La même phrase se trouve dans Nabou-naïd (R., vol. I, p. 68, col. II, l. 31).

APPENDICE II.

SUR LES NOMS GÉOGRAPHIQUES CONTBNUS DANS L'INSCRIPTION DE MÉROU-NÉRAR.

LES KACHÊ.

Le mot *Kachê,* que l'on écrivait habituellement , ne désignait pas un pays, mais un peuple, ou plus probablement un ensemble de tribus qui habitaient à l'est de l'Assyrie et de la Babylonie.

Sennachérib nous apprend que, dans sa seconde campagne, il envahit le pays des Kachê et des Yassoubikallaï qui, depuis longtemps, n'obéissaient plus aux rois d'Assyrie, qu'il pénétra dans leurs montagnes et les força à s'établir dans deux villes dont il confia le gouvernement au préfet de la ville d'Arabkha (,), qu'en revenant par un autre chemin, il envahit le pays d'Ellipi [1] et reçut les présents des Mèdes (R., vol. I,

[1] Le pays d'Ellipi devait être situé à l'est, à mi-chemin entre l'Assyrie et le pays d'Elam, car Sargon nous apprend qu'après la

p. 37, l. 63 et suiv.). La position de la ville d'Arabkha est inconnue; elle avait donné son nom à la région environnante ([cuneiform]) qui est, selon toutes probabilités, la province que les Grecs nommaient ΑΡΡΑΠΑΧΙΤΙΣ. Les Kachê que Sennachérib assujettit au préfet d'Arabkha habitaient donc à l'ouest ou au sud du lac d'Ourmi, mais il est certain que le territoire de ce peuple, qui était peut-être nomade, s'étendait fort loin au midi, car les Babyloniens ont connu les Kachê dès une époque reculée. L'ancien roi Agou portait, entre autres titres, ceux de *roi des Kachê et d'Accad, roi du vaste pays de Babylone* (R., vol. V, page 33, col. 1, l. 31); dans un texte non sémitique, un certain Kara-Indache, peut-être le contemporain d'Achour-bel-nichêchou, s'intitule *roi de Babylone, roi du pays de Choumer et d'Accad, roi des Kachê et du Kar-Douniache*[1] (R., vol. IV, page 38, n° 3); sous le règne d'Achour-ouballet, roi d'Assyrie, les Kachê se révoltèrent, tuèrent Kara-Khardache, roi de Kar-Doumiache, petit-fils, par sa mère, d'Achour-ouballet, et prirent pour chef un certain Nazibougache (R., vol. II, p. 65, l. 8). Enfin, nous lisons dans un texte d'Achour-nassir-abal, que ce prince, pendant une cam-

mort de Rita, roi d'Ellipi, ses deux fils se disputèrent la couronne, que l'un d'eux demanda son aide et l'autre celle des Elamites (voyez Oppert et Menant, *Grande inscription du palais de Khorsabad*, l. 117 et suiv.).

[1] [cuneiform]

pagne dans la vallée de l'Euphrate, arriva, en suivant le cours du fleuve, à la ville appelée Anat[1] ([cuneiform]), située au milieu de l'Euphrate, puis à Souourou ([cuneiform]), capitale de Chadoudou, préfet du pays de Soukhi[2], le vainquit ainsi qu'une armée de Kachê, prit le frère de Nabou-abal-iddin, roi de Kar-Douniache, et répandit la terreur dans le pays de Soukhi, jusqu'au pays de Kar-douniache (R., vol. I, p. 23, col. III, l. 1 et suiv.). Ce curieux passage prouve que les rois de Babylone levaient parmi les Kachê des troupes qu'ils envoyaient combattre au loin; peut-être même quelques tribus s'étaient-elles établies à l'ouest de la Babylonie.

Dans une liste de noms propres, publiée dans le second volume du recueil de textes du British Museum (R., vol. II, p. 65, n° 2), le nom Kara-Indache se trouve quelques lignes après celui de Khammourabi. M. Smith, croyant que cette liste contenait des noms de rois, a admis que Kara- Indache qui, ainsi

[1] Cette ville qui se nomme aujourd'hui Anah (عانة), est située dans le Djézireh, entre les ruines de Kerkissieh et Hit (هيت), la ville actuelle se trouve sur la rive droite du fleuve, mais Maçoudi nous apprend que les villes situées dans les îlots de l'Euphrate, entre Rahbah (رحبة مالك بن طوق, et par abréviation رحبه) et Hit, sont Taoussah (طاوسة), Anah et El-Hadithah (الحديثة). La localité à laquelle Achour-nassir-abal donne le nom de [cuneiform], est donc certainement la ville que les Grecs appelaient ΑΝΑΘΩ, et qui se nomme aujourd'hui Anah.

[2] Le pays de Soukhi se trouvait donc près d'Anah. Le texte ne dit point pour qui Chadoudou était gouverneur de cette contrée, mais il est évident que son suzerain était Nabou-abal-iddin.

que nous l'avons déjà vu, portait le titre de *roi des Kachê, roi de Kardouniache*. était un des descendants de Khammourabi, et, faisant de ce dernier un conquérant étranger, il a supposé que les Kachê avaient occupé Babylone, à l'epoque de Khammourabi. De nouveaux fragments de la liste dont je viens de parler ont été publiés, et il suffit de les parcourir pour voir que, si cette liste ne contient que des noms propres royaux, ce qui me paraît très douteux, ils n'y sont point placés par ordre chronologique; rien ne prouve donc que Khammourabi ait été, comme on l'a admis jusqu'à présent, un conquérant étranger, et je ne connais aucun texte qui permette d'indiquer, même approximativement, l'époque à laquelle il a vécu [1].

LES KOUTÊ, LES LOULOUMÊ, LES CHOUBARÊ.

Dans l'inscription des portes de bronze trouvées à Balawat, Salmanasar, fils d'Achour-nassir-abal, se vante d'avoir saccagé le vaste pays des Koutê [2],

[1] J'ai essayé de prouver dans mon travail sur l'inscription de Bavian (p. 122, 123 et 124), que les rois de Kar-Douniache, pays dont j'ignore encore la position géographique, avaient conquis Babylone à une époque qu'il est impossible de déterminer. Khammourabi ne portait pas le titre de roi de Kar-Doumiache; il vivait donc antérieurement à cette conquête. Un passage de Nabou-naïd où ce prince indiquait peut-être le nombre d'années qui s'étaient écoulées depuis le règne de Khammourabi, est tellement mutilé qu'il est impossible de comprendre même le sens général de la phrase (R., vol. I, p. 69, col. II, l. 4 et suiv.).

[2] J'ai dit dans mon travail sur l'inscription de Bavian (p. 129, note), que le signe ✢, placé devant un nom de pays ou de mon-

depuis une ville qui porte le nom d'Arsachkoun ([cuneiform])[1], jusqu'au pays de Ghilzani ([cuneiform]), depuis le pays de Ghilzani jusqu'au pays de Khoubouchkia ([cuneiform]), et d'avoir répandu la terreur dans l'Ourarti [2]. Un autre texte du même roi (L., p. 89, l. 44) nous apprend que Salmanasar, après une campagne dans la vallée de l'Euphrate,

tagne, ne se prononçait pas; il en était de même du signe [cuneiform], que l'on écrivait devant les noms de villes et les adjectifs qui en dérivaient, et du signe [cuneiform] qui servait à indiquer les noms de peuplades ou de tribus, et que l'on supprimait souvent. Je crois, sans pouvoir le démontrer, que les signes [cuneiform] devant les noms de dieux et [cuneiform] devant les noms de rivières étaient aussi des *déterminatifs*, qui ne se prononçaient pas plus que [cuneiform] et [cuneiform] devant les noms propres d'hommes ou de femmes. Il est certain, pourtant, que, devant certains mots, le signe [cuneiform] se lisait; on trouve, par exemple, [cuneiform], phrase qui doit évidemment être rendue par «le vaste pays de Qoutê ou des Qoutê», et dans laquelle l'adjectif *vaste* se rapporte au mot *pays*. Bien que les mots *Qoutê, Louloumê, Choubarê* ne s'écrivent jamais avec le déterminatif [cuneiform] et soient toujours précédés, excepté dans l'inscription de Mérou-nérar I[er], du signe [cuneiform], je crois qu'ils désignaient, non des pays, mais des peuples ou des tribus, et que, devant eux, le signe [cuneiform] doit être lu phonétiquement; on les trouve, en effet, toujours au pluriel, et il est probable que les groupes [cuneiform] doivent être lus *mat qoutê, mat louloumê, mat choubarê* «le pays des Qoutê, le pays des Louloumê, le pays des Choubarê».

[1] Une variante porte [cuneiform].

[2] *Transactions of the Society of biblical archæology*, vol. 7, 1[re] part., 1880, p. 95.

s'empara d'Asachkonn qui appartenait à un prince arménien ([cuneiform]), nommé Aramé. La ville d'Arsachkoun se trouvait donc probablement sur les confins de l'Ourati. Quant à celle de Khoubouchkia, elle est mentionnée dans plusieurs textes : sous Salmanasar, un général assyrien franchit le Zab et reçut le tribut de Datana de la ville de Khoubouchkia; plus tard, Chamchi-Mérou franchit le Zab, monta vers le pays de Naïri [1], et reçut le tribut de Dadi de la ville de Khoubouchkia (R., vol. I, page 30, col. 1, ligne 37); enfin Sargon nous apprend que, de son temps, cette ville appartenait à un certain Yanzou, auquel il donne le titre de *roi de Naïri* [2]. Le fleuve qu'il fallait franchir pour aller à Khoubouchkia ne peut être que le grand Zab, bien

[1] La région montagneuse que l'on appelait *le pays* ou *les pays de Naïri* ([cuneiform], cette dernière orthographe prouve que [cuneiform] doit être lu phonétiquement), bornait l'Assyrie au nord et contenait un grand nombre de peuples et de pays différents, puisque Téglathphalasar en énumère jusqu'à vingt-trois. Un texte de ce souverain (R., vol. I, p. 12, l. 71), nous apprend que la région de Naïri commençait à l'ouest, près de l'Euphrate, probablement près du haut Euphrate, dans la Comagène. Il est impossible de déterminer ses limites au nord; à l'est, le Naïri s'étendait au moins jusqu'à Khoubouchkia, près du lac d'Ourmi, et peut être beaucoup plus loin. Dans l'inscription en langue assyrienne trouvée dans l'église de Saint-Jean, près de la citadelle de Van, le roi Sar-Dour est appelé *roi du pays de Naïri*. Quant à l'Ourart ([cuneiform]), c'était la province de l'Ararat; peut-être était-elle comprise dans la région du Naïri.

[2] Voyez la *Grande inscription du palais de Khorsabad*, par MM. Oppert et Menant, ligne 54.

que les textes ne le disent pas; mais, comme nous ignorons l'endroit précis où l'armée d'invasion le traversait, il est impossible de dire si Khoubouchkia, qui était située dans le Naïri, se trouvait au nord, à l'ouest ou même au sud du lac d'Ourmi. En résumé, les Koutê[1], qui étaient peut-être nomades, occupaient, dans la contrée nommée *Naïri*, un vaste territoire, depuis les frontières de l'Ourarti jusqu'aux environs du lac d'Ourmi.

Les Louloumê habitaient probablement dans le pays de Naïri, car, dans un texte d'un souverain inconnu, il est question *du pays des Louloumê et des montagnes des pays de Naïri* (R., p. 28, col. 1, l. 18); il m'est malheureusement impossible d'indiquer avec précision le territoire qu'ils occupaient. Téglathphalasar Ier dit qu'il soumit en entier le territoire des Louloumê, qui contenait au moins vingt-cinq villes (R., vol. III, p. 5, l. 16). Achour-nassir-abal se vante également d'avoir vaincu *les vastes armées du pays des Louloumê* (R., vol. I, p. 26, l. 119); enfin, dans un passage mutilé de Téglathphalasar II, il est question d'un préfet du même pays (R., vol. III, p. 9, l. 39).

Quant aux Choubarê, il n'est question d'eux, à ma connaissance, que dans trois passages : dans Mérounérar Ier, dans le grand texte de Téglathphalasar Ier, qui soumit les Choubarê (R., vol. I, p. 10, l. 89),

[1] Il ne faut pas confondre le pays des Kouté avec le pays de Gouté ([cuneiform], [cuneiform], [cuneiform]), qui devait être situé près de la Babylonie, puisque le roi Agou portait, entre autres titres, celui de *roi de Gouté*.

et dans Achour-nassir-abal. Ce prince nous apprend qu'il triompha des armées du pays de Naïri, du pays de Ghilkhi? ([cuneiform]), du pays des Choubarê (R., p. 26, l. 120; L., p. 1, l. 7). Il est donc probable que le pays des Choubarê était situé au nord ou au nord-est de l'Assyrie, dans la région nommée *Naïri.*

PAYS DE KOUPKI OU KOUPDI, PAYS DE RAPIQ.

J'ignore où était situé le pays de Koupki, et je suppose qu'il n'était pas éloigné de Rapiq; le milieu de la dernière lettre étant effacé, on pourrait lire Koupdi au lieu de Koupki.

Quant à la ville de Rapiq, qui avait donné son nom au district environnant, elle était située dans le pays de Soukhi[1] ou sur ses frontières, car Achour-nassir-abal dit avoir soumis le pays de Soukhi jusqu'à la ville de Rapiq (R., vol. I, p. 26, l. 121).

PAYS DE TOUROUKI ET DE NIKIMKHI.

J'ignore l'emplacement de ces localités, dont je n'ai rencontré le nom dans aucun autre texte.

LES AKHLAMÊ ET LES SOUTÊ.

Le mot [cuneiform] ne se trouve,

[1] J'ai déjà parlé, dans la note 2 de la page 424, du pays de Soukhi ([cuneiform]), qui était situé dans la vallée de l'Euphrate et borné à l'est par la Babylonie; il m'est impossible d'indiquer ses limites à l'ouest; peut-être s'étendait-il de ce côté jusqu'à Anah et même plus loin.

à ma connaissance, que dans deux autres passages. Dans un texte mutilé (R., vol. III, page 3, n° 6, ligne 17), Achour-rich-ichi, père de Téglathphalasar I[er], parle des « vastes armées [1] des Akhlamê » ([cuneiform]), et Téglathphalasar I[er] nous dit dans le récit d'une de ses campagnes : [cuneiform] « j'allai au milieu des Akhlamê et des Armaya (ou peut-être au milieu des Akhlamê d'un pays nommé Arma) ennemis d'Achour, mon seigneur » [2] (R., vol. I, p. 13, l. 46, 47, 48). Le roi ajoute qu'il alla, en soixante jours, depuis le territoire du pays de Soukhi jusqu'à Kargamiche, en Syrie. Les Akhlamê étaient donc une population qui habitait dans le désert, entre l'Assyrie et le pays de Soukhi.

Les Soutê, dont le nom s'écrivait habituellement [cuneiform], [cuneiform], étaient probablement des nomades habitant également le désert, à l'ouest de la Babylonie (voyez les

[1] [cuneiform] doit probablement être lu [cuneiform].

[2] M. Lotz a mal lu et mal traduit ce passage. D'après M. Pinches, qui a bien voulu examiner les cylindres sur ma demande, et à qui j'en exprime tous mes remerciements, les textes portent :

[cuneiform] et [cuneiform]

lignes 130, 135, 136 de la grande inscription de Khorsabad[1], et Botta, *Monument de Ninive*, pl. 114, l. 3 et suiv.).

TRIBU DES YAOURÊ.

J'ignore où habitait cette peuplade, dont le nom m'est inconnu.

(La fin à un prochain cahier.)

[1] La *Grande inscription du palais de Khorsabad*, par MM. Oppert et Menant. (Extrait du *Journal asiatique*.)

MISCELLANÉES SÉMITOLOGIQUES,

PAR

M. J. HALÉVY.

I.

Damayantî et Noâḥ.

Dans les lignes qui suivent, je me propose de comparer la fable indienne de Damayantî et une des légendes relatives à Noé, le patriarche biblique sauvé du déluge.

L'idée de mettre en parallèle deux personnages aussi éloignés que le sont la jeune et belle princesse de Vidarbha, épouse de Nala, roi de Nishada, d'une part, et le vieil ancêtre de l'humanité postdiluvienne de l'autre, a, à première vue, une apparence singulièrement paradoxale. J'ose cependant solliciter un peu de crédit et d'attention; on jugera. D'ailleurs, les aryanistes peuvent être parfaitement tranquilles. Au lieu de leur enlever la sympathique héroïne, nous lui attribuons la priorité sur l'ancêtre sémitique. D'un autre côté, les amis de la Bible ne doivent pas non plus concevoir la moindre crainte sur le sort du vénérable ancêtre : il ne s'agit pas de faire venir de l'Inde le Noé de la Bible : il s'agit d'un

des succédanés du Noé antique; je veux parler du Noûḥ (نوح) arabe et d'une légende qui le concerne.

Grâce à l'édition séparée de Bopp, l'épisode du Mahâbhârata, qui raconte les aventures de Nala et de Damayantî, est depuis longtemps entre les mains de tous les commençants du sanscrit. Le poème raconte par le menu comment ces jeunes gens se sont réciproquement avoué leur amour naissant, les accidents imprévus qui ont failli empêcher leur mariage et finalement les longues et douloureuses pérégrinations accomplies par l'épouse fidèle pour retrouver son mari qui l'avait abandonnée dans un état de profonde misère. Mais pour mon but, il suffira de rappeler les grandes lignes du poème, et encore me bornerai-je aux traits principaux et caractéristiques et négligerai-je les accessoires et les ornements dont le poète s'est plu à embellir son récit.

Nala et Damayantî, prince et princesse d'une grande piété et doués de toutes les perfections, se sentent attirés l'un vers l'autre par un amour irrésistible et se promettent une fidélité éternelle. Parvenue à l'âge nubile, Damayantî est tenue de se choisir un mari parmi les nombreux princes réunis dans le palais sur la convocation du roi son père. Le prince Nala se rend aussi à la réunion élective (*svayamvara*), heureux de voir se réaliser ses vœux les plus chers. Chemin faisant, il rencontre les quatre dieux supérieurs du panthéon indien, Indra, Varouna, Agni, Yama, qui l'envoient auprès de la

princesse afin de lui annoncer leur présence à la réunion et de lui intimer l'ordre de choisir l'un d'eux pour époux. Heureusement pour Nala, la fidélité de Damayantî est au-dessus des tentations, et il reçoit de nouveau l'assurance qu'elle le préfère à tous ses rivaux humains et immortels. Le moment solennel arrivé, Damayantî est introduite dans la réunion afin d'indiquer celui qui a gagné son cœur. Grand est son étonnement quand elle aperçoit, assis ensemble, cinq jeunes princes exactement semblables à son cher Nala. Elle comprend aussitôt que les dieux avaient pris la forme de son amant dans l'intention de se ménager une chance favorable. Pleine de tristesse, Damayantî cherche longtemps à distinguer les dieux par leurs symboles particuliers (*linga*) dont ils ne se séparent jamais; malheureusement, par une dérogation exceptionnelle à leurs habitudes, les dieux, à cette occasion les avaient rendus invisibles. Après quelques moments d'indécision, anxieuse, elle parvint néanmoins à reconnaître son fiancé et s'empresse de l'indiquer comme l'objet de son choix. Cependant le mariage n'est qu'une étape dans la vie tourmentée de l'héroïne. Abandonnée bientôt par Nala, par suite de la jalousie des dieux dédaignés, elle parcourt, éplorée et gémissante, les contrées les plus inhospitalières, cherchant partout son époux, et ne cesse de se lamenter que le jour où elle réussit à le retrouver.

Voilà la substance de la fable indienne à laquelle j'ai fait allusion. On me dira peut-être que cela ne

ressemble guère à la situation d'un Noé quelconque, fût-il des plus apocryphes. C'est vrai, mais je tiens néanmoins et très sérieusement à continuer ma comparaison. Toutefois, comme il s'agit d'une copie très écourtée et très modifiée de l'original, il ne sera pas inutile de formuler quelques réflexions qui peuvent faire comprendre la logique des modifications introduites par les copistes d'une façon plus ou moins inconsciente.

Admettons, par hypothèse, que cette fable qui gravite, en fin de compte, autour du choix de la princesse, soit transportée chez un peuple où les jeunes filles ne disposent pas librement de leur main, et où c'est aux jeunes hommes que la coutume permet de faire choix d'une fiancée. On voit aussitôt que non seulement le rôle de Damayantî sera de toute nécessité dévolu à un homme, mais que les quatre personnages divins, qui, dans cette nouvelle combinaison, causent de l'embarras à celui-ci, seront du sexe féminin.

Imaginons encore, toujours par hypothèse, que le nouveau milieu dans lequel la fable indienne est transplantée soit sévèrement monothéiste et n'admette, en aucune façon, l'existence de divinités à forme humaine, et moins encore celle de divinités accessibles aux passions de l'amour et de la jalousie. Un état de croyance pareil aura infailliblement cette conséquence naturelle de transformer les quatre déesses, avides d'épouser le héros, en quatre femmes d'une nature bizarre et extraordinaire si l'on veut,

mais assez près de la nature humaine pour que les relations matrimoniales entre elles et les hommes soient strictement possibles. De plus, ces quatre femmes, en conformité avec les divinités auxquelles elles succèdent, posséderont chacune un caractère particulier et tellement tranché, qu'on puisse les discerner séparément, comme si elles portaient des signes distinctifs et visibles.

Enfin, admettons en dernière hypothèse que, par une raison ou une autre, le personnage viril, qui remplace la Damayantî du poème indien, soit un saint qui vit retiré du monde et en communication avec les anges. La conséquence inéluctable de cette conception sera triple : en premier lieu, l'amour sexuel se changera en amour filial; en second lieu, Nala, le messager des dieux auprès de Damayantî, deviendra un ange envoyé par le Seigneur; en troisième lieu, l'une des quatre jeunes filles à forme identique sera la fille même du saint.

En résumé, les conditions ci-dessus étant admises, la fable indienne prendra la forme d'un conte dont les traits principaux peuvent être esquissés comme il suit : Un saint homme a une fille qu'il aime tendrement. Un ange lui apporte l'ordre de donner sa fille à celui qui viendrait la demander en mariage. Par un hasard inexplicable, le saint homme trouve chez lui quatre jeunes filles d'une nature extraordinaire et tellement semblables à la sienne qu'il lui est impossible de reconnaître cette dernière. Il les marie toutes les quatre, mais il a beau prendre des ren-

seignements auprès de ses gendres sur le caractère et les habitudes de chacune d'elles, il ne parvient pas à une entière certitude à cet égard. Cet accident remplit le saint homme d'une sombre tristesse qui lui fait pousser des gémissements et des plaintes dans tous les lieux qu'il parcourt, dans le vain espoir de trouver quelqu'un qui puisse lui donner le mot de la fatale énigme. Un jour cependant, quand il s'y attend le moins, le saint homme reconnaît sa fille par un signe auquel il n'avait pas pensé auparavant, et il en ressent une immense joie qui le console de toutes les souffrances précédentes.

Il est à peine besoin de faire remarquer que les trois conditions que je viens de supposer sont des réalités vivantes chez le peuple arabe. La situation des jeunes filles chez les compatriotes de Mahomet est trop peu libre pour que celles-ci soient à même de se choisir un mari, surtout dans une réunion publique. D'un autre côté, l'islamisme est l'antipode le plus absolu du polythéisme et tient l'idée de dieux anthropomorphes en abomination. Enfin, chez les Arabes, les saints qui communiquent avec les anges forment des légions incalculables. En un mot, rien ne s'oppose à admettre que la susdite fable indienne ait dû se transformer de la façon précédente si elle était passée chez les Arabes; il faut seulement montrer qu'elle y est réellement passée.

Maintenant, je ne tarde plus à produire le conte arabe relatif à Noûḥ ou Noé. Ce conte tranche par son caractère romanesque sur les autres qui sont

plus connus. M. Goldziher l'a tiré d'un manuscrit arabe contenant des légendes bibliques, et l'a publié pour la première fois dans la *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. XXIV, p. 210. Vu l'importance du sujet, il ne sera pas superflu d'en donner le texte ci-après :

وكانت لنوح عمّ بنت واحدة فجآءه جبريل عمّ وقال اذا جاء لبنتك خاطب فلا تردّه خايّب (?) فجاءه رجل وخطبها فانعم له وخطبها اخر فانعم له وكذلك خطبها ثالث ورابع ثم جاءه الاربعة على الطمح فبقى متحيّرًا ما ذا يصنع ومن يعطى ومن يمنع وكان عنده حمارة وكلبة فامره الله تعلى ان يجعل ذلك فى البيت مع ابنته وبعث الله تعلى حورية من الجنّة وقال الله عزّ وجلّ للجميع كونوا فكانوا فى صورة بنت نوح عليه السلام فدخل نوح فلم يعرف بنته منهنّ فامره الله تعلى ان يزوّج الاربع بالاربعة فزوّجهم واراد ان يعرف بنته من الاربع فقال لواحد كيف زوجتك فقال صالحة جميلة الّا انّها لا تاكل ولا تنام فعلم انّها للحورية وقال للثانى كيف حال زوجتك فقال كثيرة النوم كثيرة الاكل فقال هذه صفة البهائم وقال للثالث كيف حال زوجتك قال جيدة الىّ وتخاصمنى وتخرّق ثيابى فعلم انّها صفة الكلبة اى صفة كلبية وسال الرابع فقال انّها صالحة مشفقة مدبّرة ديّنة تذكر الآخرة وتزهد فى الدنيا الساحرة فقال نوح عليه السلام هذه بنتى ولم يزل نوح عليه السلام

بعد ذلك فى نياحة وسياحة حتى اتاه اليقين وبذلك سمّى نوحا صلوات الله عليه وعلى سائر النبيين فلقد احسن بعض القائلين

نُح على نفسك يا مسكين ان كنت تنوح
لتموتنّ ولو عُمِّرْتَ ما عُمِّر نوح

Noé (que la paix soit sur lui) avait une fille unique, l'ange Gabriel (que la paix soit sur lui) vint chez lui et dit : Si quelqu'un vient demander la main de ta fille, ne la lui refuse pas. Un homme vint auprès de lui, lui demanda sa fille en mariage et il la lui accorda. Puis vint un autre pour la lui demander en mariage et il la lui accorda. Puis vinrent un troisième et un quatrième pour la demander en mariage [et il la leur accorda également]. Enfin, ils vinrent tous les quatre pour emmener sa fille, et de telle sorte il fut embarrassé de ce qu'il devait faire et ne put savoir à qui il devait la donner et à qui il devait la refuser. Noé possédait une ânesse et une chienne et Dieu lui ordonna de laisser ces bêtes dans la maison avec sa fille. Dieu envoya en outre auprès de celles-ci une houri du paradis et leur fit prendre à toutes les trois la forme de la fille de Noé. Quand Noé rentra chez lui, il ne put distinguer sa fille des autres. Dieu lui ordonna alors de marier ces quatre filles avec les quatre jeunes gens, ce qui fut fait. Noé désirait cependant reconnaître sa fille parmi les quatre. Il dit à l'un des jeunes gens : comment est ton épouse? Celui-ci répondit : elle est bonne et gentille, mais elle ne mange pas et ne dort pas. Noé comprit que c'était la houri. Il dit alors au second : comment est ton épouse? Celui-ci répondit : elle dort beaucoup et elle mange beaucoup. Noé se dit : c'est la particularité des bêtes. Il s'adressa ensuite au troisième et lui demanda : comment est ta femme? Celui-ci répondit : elle m'est attachée, mais parfois elle se fâche contre moi et me déchire les habits. Il

comprit que c'était l'habitude de la chienne. Il demanda enfin la même chose au quatrième et celui-ci lui répondit : elle est bonne, prudente, économe, religieuse, pense toujours à l'autre monde et renonce à ce monde trompeur. Noé se dit alors : c'est ma fille. Malgré cela, après cet événement, Noé ne cessa jamais de gémir et d'errer d'un endroit à l'autre jusqu'à ce qu'il fut surpris par la mort. A cause de cela, il fut nommé Noûḥ. Un poète a dit très gentiment :

> Gémis sur toi-même, pauvre homme, si tu veux gémir;
> Tu dois mourir quand même tu vivrais les années de Noé.

La coïncidence est parfaite sur tous les points saillants et se passe de commentaire. Les quelques différences dans la forme sont l'effet nécessaire du milieu différent dans lequel la fable indienne a été obligée de s'implanter. On remarquera surtout le tour que prend, dans le conte arabe, la métamorphose de la houri, de l'ânesse et de la chienne en trois jeunes filles. C'est un moyen ingénieux ayant pour but d'imprimer à ces femmes improvisées un caractère et des habitudes particuliers, par lesquels elles pouvaient être distinguées par un observateur intelligent, sans cependant que celui-ci ait pu acquérir une entière certitude. On remarquera aussi, en dernier lieu, que toutes les parties du récit arabe présentent des circonstances aussi énigmatiques qu'incohérentes. Ni l'ordre de Dieu à Noé, ni l'envoi de la houri, ni la métamorphose qui associe cette fille paradisiaque à des bêtes immondes, ni enfin le sort fatal qui condamne le pieux patriarche à perdre sa fille bien aimée, en un mot, rien ne s'y explique par des raisons tant soit peu plausibles et tout y semble

produit par l'arbitraire ou par le hasard. Dans la fable indienne, au contraire, tout s'explique par la situation et se déroule d'une façon logique et avec un esprit de suite parfait. La non originalité du récit musulman et son caractère étranger me paraissent donc indubitables. Il reste encore à savoir pourquoi le rôle du héros de cette fable est échu à Noé plutôt qu'à tout autre saint de l'islamisme, et aussi pourquoi, contrairement au modèle indien, ce patriarche est condamné à mourir sans reconnaître sa fille. A ces deux points d'interrogation, il y a une réponse excellente qui fait disparaître toutes les difficultés. Noé a assumé le rôle de la gémissante et éplorée Damayantî, parce que son nom arabe *Noûḥ*, نوح, se rattache à la racine ناح «gémir, se plaindre». La même étymologie populaire a également empêché d'accorder au malheureux patriarche quelques instants de joie et de bonheur avant sa mort. L'étymologie populaire est logique à la façon de la nature inconsciente, et par conséquent fort peu encline à se laisser fléchir par la pitié.

En terminant, qu'il me soit permis de toucher un petit problème relatif à la voie de transmission suivie par la fable indienne pour arriver chez les Arabes. Sur ce point, deux alternatives se présentent avec une égale vraisemblance. Les Arabes ont pu avoir connaissance de la fable en question immédiatement par les Indiens eux-mêmes, ou du moins par des gens qui connaissaient la littérature sanscrite, ou bien ils l'auraient reçue par l'intermédiaire des

Persans, lesquels, dès le temps des Sassanides, avaient fait traduire des ouvrages indiens en langue pehlevie. Pour la question de chronologie, les deux hypothèses n'apportent aucune lumière particulière, tout dépend de l'âge du traditionniste arabe, âge qui est loin d'être fixé. Un indice très curieux semble cependant être favorable à l'idée de l'intermédiation perse. D'après une donnée d'un fragment syriaque de Saint-Méliton, les Élyméens adoraient la fille de Noé comme la déesse Vénus. Notre comparaison a démontré que, dans le conte arabe, c'est Noé lui-même qui est substitué à la belle héroïne indienne. Mais l'idée d'adorer un vieux patriarche comme déesse souveraine de la beauté, a dû paraître tellement absurde aux observateurs chrétiens, qu'ils ont remplacé le père par la fille. Si cette explication est exacte, les Élyméens de Saint-Méliton seraient une secte mi-chrétienne et mi-païenne répandue dans l'Élymaïde ou la Susiane et fortement imprégnée d'idées perso-indiennes. De telles sectes foisonnaient pendant la domination des Sassanides. Elles ont été absorbées par l'islamisme, et en même temps les fables qu'elles lui apportaient ont été transformées en contes.

2.

La légende arabe sur Bourhoût.

Le puits de Bourhoût ou Barahoût, situé dans la province arabe de Hadramaout, est représenté dans

les légendes musulmanes comme une sorte d'Hadès ou plutôt de Tartare qui sert de demeure aux âmes des impies. Il y a toutefois une différence assez remarquable. Tandis que le terrible réduit de la mythologie grecque se ferme à tout jamais sur ses habitants, les occupants du puits de Bourhoût semblent ne pas avoir perdu tout espoir d'en être délivrés un jour, quelque éloigné qu'il fût. Cette dernière conception tranche visiblement sur le dogme des peines éternelles admis par l'islamisme, car rien n'autorise à penser que le puits de Bourhoût ait été considéré comme une demeure provisoire, à l'instar du purgatoire chrétien. Celui-ci porte, chez les Arabes, le nom de *Barzakh* (بَرْزَخٌ)[1] et n'a rien de commun avec le puits du Hadramaout. Donc, une telle déviation de la conception eschatologique fondamentale doit avoir sa raison particulière dans une source étrangère qu'il serait bon de connaître. Mais, pour que cette source soit la vraie, il faudra qu'elle puisse rendre compte de toutes les parties du problème, notamment de la localisation de ladite légende dans une province aussi éloignée et dans un puits qui porte le nom de Bourhoût. Dans les considérations qui suivent, je tâcherai de retrouver la source cherchée en donnant pleine satisfaction aux conditions que je viens d'indiquer; mais avant de procéder à l'explication, il est nécessaire de faire connaître la

[1] Ce mot étrange à l'air d'être le résultat d'une ancienne faute de copie pour دوزخ *doûzakh*, lequel n'est autre chose que le دوزخ *dôzakh* persan et le *duzhanh* zend, qui signifient « enfer ».

forme originale de la légende, et par conséquent de placer sous les yeux des lecteurs l'article برهوت du *Dictionnaire géographique* de Yâqoût, édité par Wüstenfeld, I, p. 598 :

بَرَهُوتُ بضم الهاء وسكون الواو وتاء فوقها نقطتان واد باليمن يوضع فيه ارواح الكُفّار وقيل برهوت بير بحضرموت وقيل هو اسم البلد الذى فيه هذه البير ورواه ابن دريد بُرهوت بضم الباء وسكون الراء وقيل هو واد معروف وقال محمد بن احمد وبقرب حضرموت وادى برهوت وهو الذى قال فيه النبى صلعم ان فيه ارواح الكفّار وفيه بير عادية فى فلاة وادٍ مظلمٍ ورُوى عن علىّ رضه انه قال ابغضُ بقعة فى الارض الى الله عزّ وجلّ وادى برهوت بحضرموت فيه ارواح الكفّار وفيه بير ماؤها اسود منتنٌ تاوى الله ارواح الكفّار، وعنه انه قال شارٌّ بير فى الارض بير بلهوت فى برهوت يجتمع فيه ارواح الكفّار، وحكى الاصمعى عن رجل من حضرموت قال انّا نجدُ من ناحية برهوت الرائحة المنتنة الفضيعة جدًّا فباييننا بعد ذلك ان عظيمًا من عظماء الكفّار مات فنَرَى ان تِلك الرائحة منه، وعن ابن عباس رضه ان ارواح المؤمنين بالجابية من ارض الشام وارواح الكفّار ببرهوت من حضرموت وقال ابن عيينة اخبرنى رجل انه أمْسَى ببرهوت قال سمعتُ منه اصوات الحاجّ وضجيجهم، وذكر ابان بن تغلب ان رَجُلًا اواه المبيتُ الى وادى برهوت قال فكنْت اسمع طول

[illegible]

[illegible] ذلك رجل من اهل الكتاب

[illegible] على ارواح الكفّار يقال له [illegible]

Barhoût (le *h* est mû par la voyelle *ou*, le *w* est quiescent et le *t* est surmonté de deux points), wadi du Yemen dans lequel sont logées les âmes des infidèles. On dit que Barahoût est un puits du Hadramaout. D'autres disent que c'est le nom du pays dans lequel se trouve ce puits. Ibn Doraïd emploie la forme *Bourhoût* (le *h* affecté de la [illegible] et le *w* quiescent); c'est, dit-on, un wadi connu. Mohammed ben Ahmed dit : « Dans le voisinage du Hadramaout se trouve le wadi Bourhoût, au sujet duquel le prophète a dit que les âmes des infidèles y sont assemblées. C'est là que se trouve un puits antique dans la partie déserte d'un wadi sombre. » On rapporte que Ali a dit : « La vallée la plus détestée de Dieu est le wadi Bourhoût au Hadramaout, dans lequel sont réunies les âmes des infidèles, » ou bien « dans lequel se trouve un puits à l'eau noire et puante où Dieu loge les âmes des infidèles ». On rapporte encore du même les paroles suivantes : « Le puits le plus mauvais de la terre est le puits de Balhoût, dans Bourhoût, où sont réunies les âmes des infidèles. » El-Asma'i raconte qu'un homme du Hadramaout lui a dit : « Une fois, nous sentions s'élever du côté de Bourhoût une [illegible]; nous apprîmes plus tard qu'un des grands parmi les infidèles mourut à ce moment, nous comprîmes que la mauvaise odeur était venue de lui. » On rapporte d'Ibn 'Abbâs que les âmes des fidèles sont dans *El-Djâbia* (abreuvoir) situé en Syrie et les âmes des infidèles dans Bourhoût du Hadramaout. Ibn 'Oyayna dit : « Un homme qui avait passé la nuit à Bourhoût m'a raconté ce qui suit : « J'ai entendu s'élever de ce puits comme des voix de « personnes qui se disputent et se lamentent. » Abân ben Taghlab mentionne qu'un homme, qui avait passé la nuit à Bourhoût, lui dit : « J'y ai entendu toute la nuit crier « ô Doûma, ô Doûma, » et ayant raconté cela à quelqu'un de ceux qui pos-

sèdent le Livre (la Bible), celui-ci m'a affirmé que l'ange qui préside aux âmes des infidèles s'appelle Doûma. »

Ces divers témoignages s'accordent, comme on voit, sur les points suivants :

1° Les âmes des fidèles sont réunies dans une sorte d'abreuvoir situé au nord, c'est-à-dire en Syrie;

2° Les âmes des infidèles sont réunies dans un wadi du Hadramaout, nommé *Barahoût* ou *Bourhoût;*

3° Le puits qui sert tout particulièrement de demeure à ces âmes porte aussi le nom de *Balhoût;*

4° L'eau de ce puits est noire et produit une odeur fétide;

5° Les âmes des damnés se lamentent continuellement et appellent toute la nuit leur gardien *Doûma.*

Ce dernier point fournit la clef de toutes ces légendes. La donnée, que l'ange préposé à la garde de ces âmes s'appelle *Doûma,* est formellement attribuée à un possesseur de la Bible, أَهْلُ الْكِتَابِ, qualification qui désigne à la fois les Juifs et les Chrétiens; mais dans ce cas spécial, elle ne peut faire allusion qu'aux Juifs. En effet, une aggada talmudique commente de la manière suivante le verset d'Isaïe, xxi, 11, ainsi conçu : « Parole concernant Doûmâ, vers moi on crie de Sêʿîr : gardien, quoi de la nuit; gardien, quoi de la nuit! etc. » : א״ר יוחנן אותו מלאך הממונה על הרוחות דומה שמו נתקבצו כל הרוחות אצל דומה אמרו לו שומר מה מלילה שומר מה מליל « R. Iohanan dit : l'ange qui est pré-

posé aux âmes se nomme *Doûmâ*. Toutes les âmes se sont réunies auprès de Doûmâ et lui ont dit : gardien, quand viendra la fin de cette nuit, quand viendra la fin de cette nuit? etc. » Sous la dénomination de « nuit », le docteur entend la dispersion d'Israël, mais on comprend aisément combien l'expression biblique « quoi de la nuit » se laissait facilement appliquer aux souffrances de ces âmes mêmes. La tournure que prit cette légende juive chez les premiers musulmans est donc très naturelle. L'influence juive peut aussi être reconnue, et dans le choix que la légende fait du wadi *Barahoût* ou *Bourhoût*, et dans le nom de *Balhoût* qu'elle attribue au puits funèbre. Le premier repose visiblement sur une étymologie judaïsante, qui voit dans les deux formes en question les mots hébreux *beêr hawwôt* (בְּאֵר הַוֹּת) ou *bôr hawwôt* (בּוֹר הַוֹּת) « puits des iniquités »; le second décèle, avec plus de clarté encore, son origine hébraïque, car la forme arabisée *Balhoût* n'est autre chose que le terme hébreu בַּלָּהוֹת *ballâhôt*, désignant tout spécialement les spectres des morts qui épouvantent les hommes pendant la nuit (Job., XVIII, 11). Job fait même mention du « roi des spectres », מֶלֶךְ בַּלָּהוֹת, qui accueille les âmes des impies descendus au Scheôl (XVIII, 14); c'est sans aucun doute au même chef que s'applique l'expression בְּכוֹר מָוֶת « aîné de la mort », lequel est censé consumer les squelettes des décédés (*ibidem*, 13).

D'un autre côté, la légende qui regarde le Hadramaout comme hébergeant, du moins en partie

les âmes des morts semble bien être le résultat de l'étymologie arabe du nom de حَضْرَمَوْت = حَضْر الموت «demeure de la mort». Dans le principe, cette expression caractérisait l'insalubrité du pays, surtout de la partie qui produisait les aromates. Ce fait est connu des auteurs classiques. Le Midrasch Rabba décrit le Hadramaout comme un pays très pauvre, dont les habitants mal nourris et mal vêtus attendent tous les jours que la mort vienne les délivrer[1]. Plus tard, l'expression «demeure de la mort» a été modifiée en «demeure des morts»; mais cette modification, purement arabe, ayant voulu gagner une base nouvelle dans l'explication exotique du nom de Barahoût ou Barhoût, s'est vue obligée de restreindre sa conception aux impies seuls. On verra cependant plus loin que la rélégation des âmes des impies dans l'extrême sud constitue déjà une ancienne croyance mythologique que les Arabes avaient probablement en commun avec les autres peuples sémitiques.

Il nous reste à découvrir l'origine des légendes comprises dans les n[os] 1 et 4. Commençons par cette dernière, qui est relative à l'odeur fétide des âmes des impies. Je ne connais rien d'analogue dans les légendes juives. Au premier aspect, on incline à l'attribuer à une sorte de contraste naturel qui s'im-

[1] *Beré'shît Rabbâ* au verset *Genèse*, x, 26. ר"ה אמר מקום הוא ששמו חצרמות שהן אוכלין כרשים ולובשים כלי פפייר ומצפים למיתה בכל יום ר' שמואל אמר אף כלי פפייר אין להם

pose à l'esprit, par la crainte que les effluves aromatiques, qui imprègnent l'air du Hadramaout, ne fournissent un agrément enviable aux âmes damnées. Néanmoins, si c'eût été la vraie cause, la légende aurait, nous semble-t-il, en parlant des âmes des fidèles, relevé avec insistance qu'elles sont douées d'une odeur agréable. Le silence sur la bonne odeur des âmes pies paraît indiquer que la mauvaise odeur des infidèles est due à une cause toute particulière. S'il m'était permis de faire une conjecture, je ne serais pas loin de penser que nous avons là une notion eschatologique qui remonte à une haute antiquité et qui a été commune à toutes les religions mythologiques de l'Orient. Tous les peuples avaient coutume de pourvoir leurs morts de nourriture et de boisson sous forme d'offrandes et de libations. On les offrait tantôt à plusieurs reprises et à des périodes déterminées, tantôt une seule fois, mais accompagnées de cérémonies magiques qui les rendaient pour ainsi dire inépuisables et capables de nourrir le mort dans toute l'éternité. Les mânes, dont les offrandes ont été insuffisamment renouvelées ou imparfaitement garanties par les cérémonies rituelles, se trouvaient naturellement, d'après la croyance générale, dans un état de pénurie et de privation qui les rendaient d'un faible extraordinaire. Ce sort devait atteindre ses dernières limites pour les âmes des impies qu'aucune cérémonie religieuse n'avaient pourvues de moyens d'existence. Tourmentées par une faim et une soif continuelles, ces malheureuses âmes étaient obligées

de se nourrir d'immondices et d'urine. M. Maspero a trouvé cette notion dans les textes hiéroglyphiques de l'époque des pyramides[1]. On la constate aussi dans les livres zends comme une ancienne croyance zoroastrienne[2]. Dans le Talmud, où la non nécessité de nutrition pour les âmes est généralement reconnue, les matières immondes sont employées pour le châtiment des blasphémateurs. Enfin, la même croyance se trouve dans la légende assyro-babylonienne relative à la descente d'Istarit aux Enfers. Je fais allusion aux paroles qu'Allat, déesse de l'Hadès, adresse au messager de Iaou, lui ordonnant de laisser partir Istarit. Le sens de ces paroles ayant été méconnu jusqu'à ce jour, il est nécessaire d'en fixer la portée exacte. Mais remarquons au préalable que les dieux, pour faire fléchir la vigilance farouche de la déesse infernale, choisirent pour messager un jeune génie d'une beauté éclatante, comme l'indique son nom *uddushu namir*, qui signifie « éclat brillant ». Séduite par sa beauté, la déesse l'accueillit avec un vif plaisir, mais celui-ci profita de l'occasion pour lui intimer l'ordre des dieux. Alors, la déesse furieuse lança au messager les malédictions les plus terribles, en le menaçant des derniers maux qui puissent atteindre les âmes de son royaume. Ces maux consistent : à être tourmenté sans cesse d'une

[1] D'après une communication faite à la dernière séance de la Société asiatique.

[2] Yascht 22, 36. On apporte au damné « des aliments de poison et d'infection de poison » (traduction de M. J. Darmesteter).

faim et d'une soif inextinguibles et de n'avoir pour toute nourriture que les immondices et l'urine recueillies devant les portes ou sur les tas de fumier où on les jette. Le texte vaut la peine d'être cité en entier (R., IV, 31, 20-28) :

AN NIN KI GAL annita ina šemiša
tamḫâṣ urša taššuka ubânša
tetiršânni erištum la eriši
alka | Uddušu-namir lazirka izra GAL-a
GAR-MEŠ IṢ-PIN-MEŠ ir lu akalka
DVK-HA banat ir lu maltîtka
IṢ-MI DVR lu manzazuka
Âsquppatu lu mušabûka
Sakru u ṣamû limḫaṣu lîtka.

La déesse de la grande terre (= de l'Hadès) ayant entendu cela
Se frappa le sein, mordit ses doigts :
Tu m'as tenu un discours indigne[1].
Va, Uddušu-namir, je t'inflige les plus grands tourments :
Que les matières des égouts de la ville soient ta nourriture !
Que l'urine des filles de la ville soit ta boisson !
Que l'ombre des murs soit ton séjour !
Que le seuil (des portes) soit ta demeure !
Que la faim et la soif abattent ta force !

Après ces considérations, je crois que la notion arabe concernant la mauvaise odeur des âmes im-

[1] Mot à mot : «tu m'as parlé une parole de non parler.» Pour l'expression «non parler» dans le sens de ce qu'on ne doit pas ou qu'on ne peut pas dire, comparez les formes *la amari* «qu'on ne peut pas voir», *la ari* «où l'on ne peut pas aller» et d'autres semblables.

pies est suffisamment motivée et qu'il n'est pas trop hardi de la faire remonter à une antiquité beaucoup plus reculée que l'époque à laquelle vivaient les autorités musulmanes mentionnées par Yâqoût.

A l'opposé des âmes damnées, les âmes des fidèles, ainsi que l'indique le n° 1 de notre résumé, sont logées dans un *abreuvoir*. Cette expression en dit assez pour marquer l'abondance de la boisson dont elles sont continuellement désaltérées et rafraîchies. En général, et surtout en Orient, les tourments causés par la soif sont beaucoup plus pénibles que ceux qui sont causés par la faim. De là, le terme hébreu מִשְׁתֶּה « action de boire, boisson, boire » qui désigne l'ensemble d'un repas, d'un festin. Sous l'expression de « abreuvoir » on doit donc entendre la satisfaction très large du besoin de manger et de boire. Il reste encore à savoir pourquoi les impies sont placés au sud et les justes au nord. Que cette localisation n'est pas un produit de l'esprit arabe, c'est ce que démontre distinctement cette circonstance, qu'en arabe le terme يَمَن « droite ou sud » signifie « bonheur », tandis que شَأم « gauche ou nord » signifie « malheur ». Laissés à leur propre instinct, les Arabes auraient vraisemblablement placé les infidèles au nord et les fidèles au sud. Je pense donc que nous sommes de nouveau en présence d'une tradition antérieure à la fondation de l'islamisme. Dans un travail consacré à la croyance à l'immortalité de l'âme chez les peuples sémitiques, j'ai cité les passages qui établissent que

la montagne fabuleuse du nord, habitée par les dieux, était considérée par les Assyriens comme renfermant à sa base l'entrée au monde souterrain des morts[1]. J'ai aussi fait voir que les justes vivaient séparés des impies et dans la proximité immédiate des dieux[2]. Vu le caractère sacré attribué au nord, on peut déjà présumer que la demeure de ces derniers doit être placée du côté opposé, c'est-à-dire à l'extrême sud. Mais cela n'est pas seulement une hypothèse, car le groupe hiératique qui désigne le sud (*šuta*), *im ura-lu* ( ), signifie au propre : « vent ou région de la mort », et il en résulte que le sud a été effectivement pris pour la demeure de certains morts, et ceux-ci ne peuvent être autres que les impies. Nous voilà replacés subitement en pleine époque mythologique et sémitique commune, en voulant suivre les traces d'une légende toute moderne. Cela ne doit pas étonner outre mesure, car, de toutes les traditions de l'antiquité, ce sont les conceptions mythologiques qui se conservent avec le plus de ténacité, malgré les mutilations et les transformations qu'elles subissent pendant le cours des siècles.

Le commentaire qui précède à pour but de montrer que les légendes arabes, en dépit des éléments divers qui ont été accueillis par l'islamisme naissant, renferme encore un fonds de croyances antiques dont on peut retrouver les attaches indéniables avec le paganisme sémitique du nord. Jusqu'à présent, on

[1] *Mélanges de critique et d'histoire*, p. 368.
[2] *Ibidem*, p. 370.

a pris l'habitude de considérer les Arabes comme formant bande à part pour tout ce qui concerne les conceptions mythologiques et la vie d'outre-tombe. La présente tentative tend à frayer la voie à une opinion contraire, à savoir que les cultes arabes préislamiques formaient une branche naturelle poussée sur la grande tige du sémitisme. La nouvelle direction me semble destinée à devenir fructueuse, car la masse des traditions arabes est considérable et permet une riche moisson à tous ceux qui en entreprendront le triage.

3.

Cinq dieux sémitiques chez les Éthiopiens[1].

Les deux inscriptions éthiopiennes d'Axum, les seules qui nous restent de l'époque préchrétienne, mentionnent à plusieurs reprises un dieu indigène correspondant à l'Arès grec, dieu de la guerre. J'en parlerai à la fin de cette note. Mais à ce que je sache personne n'a pensé jusqu'à présent que ces mêmes inscriptions renfermaient les noms de quatre autres dieux, et, ce qui plus est, quatre dieux sémitiques

[1] Quelques unes des idées et hypothèses qui font l'objet de cet article, ont été communiquées par moi, il y a plusieurs années, à M. le professeur Dillmann et à M. Antoine d'Abbadie. M. Dillmann, dans son excellent Mémoire sur les débuts du royaume axumitain n'est pas loin de se rallier à mon opinion d'après laquelle l'expression ፍቅረ ፡ ሐሎን équivaudrait à « philhellène ». Il incline aussi à voir avec moi dans le terme ደሐን ou ደከን le mot populaire *dohon* ou *dokon* « éléphant ».

bien connus du panthéon assyro-phénicien. Les circonstances particulières qui ont concouru pour les rendre méconnaissables sont, d'une part, l'état fruste dans lequel quelques-uns de ces noms nous sont parvenus; de l'autre, la disposition d'esprit des interprêtes eux-mêmes qui les tenait à l'écart de tout sujet mythologique. Grâce à une sorte de parti pris que les découvertes récentes font disparaître de plus en plus, on abordait les inscriptions sémitiques avec la présomption qu'elles ne devaient contenir sur le compte de la divinité que des notions vagues et évhéméristes. Il suffisait qu'un nom divin eût un sens, — et quel nom propre n'en a pas? — pour qu'on le rangeât dans la classe des attributs applicables à l'Être suprême. Par suite de cette tendance pour ainsi dire instinctive, la plupart des noms propres ont été convertis en adjectifs élogieux, et de telle façon la conception mythologique disparaissait comme par enchantement. Pour citer un exemple connu, combien de science et d'éloquence n'a-t-on pas dépensé pour prouver que, puisque le terme sémitique בַּעַל, בְּעַל, בַּל signifie « seigneur, maître », tous les noms divins composés avec cet élement n'étaient que divers attributs d'une seule divinité. Aujourd'hui, tout en reconnaissant la réalité de cette signification, personne ne doute plus que par exemple les trois noms בעל־שמם, בעל־צר et בעל־צדן ne représentent trois personnages distincts. Ce progrès réalisé dans les derniers temps sur le domaine de la mythologie des Sémites d'Asie, m'a suggéré l'idée que la maigre épigraphie éthiopienne pour-

rait peut-être, elle aussi, nous révéler quelques faits mythologiques, si on l'examinait de nouveau à ce point de vue et avec un tempérament différent de celui que les premiers traducteurs y avaient apporté. Mon attente n'a pas été trompée, je l'espère du moins; l'investigation à laquelle je me suis livré m'a permis de relever dans l'ancien panthéon du peuple gueez l'existence de cinq divinités dont les noms et les fonctions sont depuis longtemps constatées chez les autres sémites.

Ainsi que je l'ai dit plus haut, un seul, *Maḥram*, a été remarqué jusqu'à ce jour; les quatre autres, savoir : *El*, *Egzia-Samây*, *ʿAstar* et *Sams*, sont signalés ici pour la première fois. Qu'il me soit permis de les présenter successivement dans l'ordre où je les ai trouvés, ainsi que de les accompagner de quelques remarques pour établir leur identité.

1. *El.* Le père du roi de nos inscriptions porte le nom de እለ ፡ ዐመደ, nom dont les voyelles sont à déterminer. Occupons-nous d'abord de la charpente consonnantique. Les noms qui ont pour premier élément እለ sont très nombreux sur les listes royales d'Axum publiées par M. Dillmann[1]. Ils se divisent en deux séries, suivant que leur second élément est un nom ou un verbe, du moins en apparence. Dans mes citations ci-après, je me bornerai à la liste A qui est la plus complète de toutes. Les noms qui se répètent ne sont mentionnés qu'une fois.

[1] *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. VII, p. 338 et suiv.

PREMIÈRE SÉRIE

II, 16. እለ ፡ ሀርካ ፡ *Ela-Hĕrkâ* ?

20. እለ ፡ ሰገል ፡ *Ela-Sagal* « celui qui possède la science magique (?) ».

22. እለ ፡ ጸጋብ ፡ *Ela-Çegâb* « celui qui possède la satiété (?) ».

25. እለ ፡ እስክንዲ ፡ *Ela-Eskĕndî* ?

26. እለ ፡ ጸሐም ፡ *Ela-Çaḥam* « celui qui a une barbe (?) ».

27. እለ ፡ ሳን ፡ *Ela-Sân* ?

III, 31. እለ ፡ ሣህል ፡ *Ela-Shâhl* « celui qui possède la clémence ».

5. እለ ፡ ርትዕ ፡ *Ela-Rĕtĕ* « celui qui possède la rectitude ».

11. እለ ፡ ገበዝ ፡ *Ela Gabaz* « celui qui possède l'orient ».

12. እለ ፡ ስሑል ፡ *Ela-Seḥûl* « celui qui est aigu ».

13. እለ ፡ አጽባሕ ፡ *Ela-Açbâḥ* « celui qui possède les clartés » (?).

28. እለ ፡ ጽባሕ ፡ *Ela-Çĕbâḥ* « celui qui possède la clarté ».

SECONDE SÉRIE.

II, 11. እለዓውዳ ፡ *Ela-ʿÂwda* « celui qui a entouré ».

15. እለ ፡ አዝጓጓ ፡ *Ela-Âzguâguâ* « celui qui a. . . ? ».

21. እለ ፡ አስፌሓ ፡ *Ela-Asfĕḥa* « celui qui a étendu ».

23. እለ ፡ ሠመራ ፡ *Ela-Shamarâ* « celui qui a agréé ».

24. እለ ፡ አይባ ፡ *Ela-Aybâ* « celui qui a. . . ? ».

28. እለ ፡ አይጋ ፡ *Ela-Aygâ* « celui qui a. . . ? ».

29. እለዓሚዳ ፡ *El-ʿÂmîdâ* « celui qui . . . . ? ».

30. እለ ፡ አሕየዋ ፡ *Ela-Aḥyawâ* « celui qui a vivifié ».

31. እለ ፡ አብርሐ ፡ *Ela-Abrĕḥa* « celui qui a éclairé ».

III, 4. እለ ፡ አድኅና ፡ *Ela-Adkhĕnâ* « celui qui a sauvé ».
7. እለ ፡ አጽብሐ ፡ *Ela-Açbĕḥa* « celui qui a éclairé ».
8. እለ ፡ አሜዳ ፡ *Ela-Amêdâ* « celui qui ....? ».
9. እለ ፡ አብርሃ ፡ *Ela-Abrĕhâ* « celui qui a éclairé ».
16. እለ ፡ አሚዳ ፡ *Ela-Amîdâ* « celui qui ....? ».

Comme on le voit, les noms propres qui précèdent, si les traductions usuelles qui les accompagnent étaient exactes, seraient tous des qualifications honorifiques des personnages qui les portaient. Cette circonstance suffirait déjà à elle seule pour éveiller notre défiance par rapport à leur authenticité. En effet, de telles épithètes sont naturellement le produit d'actions glorieuses, supposées ou réelles, accomplies pendant le règne de ces monarques, mais non pas des noms populaires, tels qu'on donne aux enfants nouveaux-nés. Des noms semblables qu'on devra appeler « de prédestination » sont, si non inconnus, du moins excessivement rares chez les peuples sémitiques, et rien n'autorise à admettre que les Éthiopiens aient fait exception à cet égard. Comme, d'une autre part, aucune tradition, soit indigène soit étrangère, ne donne à penser que les rois en question aient jamais porté d'autres noms que ceux qui sont enregistrés sur nos listes, il devient très vraisemblable que ces noms n'ont acquis leur signification particulière que par suite d'une interprétation postérieure, accompagnée peut-être d'une vocalisation créée pour le besoin de la cause. J'ai démontré depuis longtemps l'origine relativement récente des

listes royales d'Axum. Aux arguments que j'ai présentés alors, je peux ajouter à présent un nouveau qui précise encore davantage le caractère moderne de leur rédaction. Il est tiré de la voyelle longue *â*, qui affecte la troisième radicale de presque tous les verbes qui entrent dans la formation de ces noms. Or, l'habitude d'allonger ces voyelles est un fait d'orthographe que l'on constate dans les manuscrits très peu anciens. Mais voici une preuve autrement concluante contre l'interprétation des noms mentionnés ci-dessus. Les traductions pour ainsi dire courantes et officielles que nous avons notées prennent le mot አለ፡ dans le sens de « celui qui » mais l'emploi de አለ comme un pronom relatif au singulier est contraire à l'usage de la langue éthiopienne, dans laquelle ce mot est l'état construit du pronom relatif pluriel አሉ « ceux-ci ». En d'autres termes, la construction d'un relatif au pluriel avec des verbes au singulier est grammaticalement impossible et par suite apocryphe.

Toutes ces raisons m'amènent à penser que l'élément አለ représente en réalité le nom de dieu sémitique par excellence, savoir אֵל. La reconnaissance de ce fait replace aussitôt ces noms éthiopiens dans la riche catégorie de noms analogues usités chez les peuples congénères, et l'exception apparente disparaît d'elle-même. En effet, les noms sémitiques composés avec אל, soit comme premier soit comme second élément se rencontrent en grand nombre et partout. Voici la nouvelle traduction que je pro-

pose, avec [illegible]
Je ne citerai [illegible]

[illegible]

Ela-Sehil « dieu [illegible] », cf. [illegible]
Ela-Azaḥ, *Ela-Gabâḥ* « dieu-lumière », cf. גבית [illegible]
El-Azâ « dieu a entouré ou protégé », cf. אלשבב et שמריה.
El-Asfeḥa « dieu a étendu, augmenté », cf. אליסף.
El-Shamrâ « dieu a agréé », cf. רציאל.
[illegible], cf. [illegible]
[illegible]

[illegible]

De toutes les analogies que nous [illegible] celles qui sont tirées des formes sabéennes sont particulièrement instructives, car plusieurs noms sabéens ont aussi leurs verbes à la quatrième voix, absolument comme en éthiopien : [illegible]

J'ai réservé jusqu'ici le nom même de *Ela-Amîdâ*, qui constitue le point de départ des considérations précédentes. Les variantes : *Ela-Amîdâ*, *Ela-Amêdâ*, *El-A*[illegible] auxquelles se joint encore [illegible] *Al-Amêdâ* ([illegible]) de la liste B, [illegible] rieuses font assez voir combien la tradition [illegible] pique était incapable de comprendre le [illegible] nom. Pour nous, grâce aux moyens de [illegible] qui sont à notre disposition, [illegible]

moindre difficulté, car ce nom éthiopien est tout à fait identique au nom sabéen אלעמד (*Hal.*, 529, 1) « dieu-colonne ». Cette analogie tranche définitivement la question en faveur de notre opinion. La prononciation de אל en éthiopien comme en sabéen était, au commencement des noms composés, *el* avec une voyelle brève. J'infère cela des transcriptions grecques Ἐλέαζος (= אלעז), Ἐλισαρης (= אלשרח); Ἐλλεσϐαῖος (= እለ ፡ አጽብሐ). On sait que plusieurs exemples de l'orthographe אֶל ou même אֱל־ pour אֵל existent aussi en hébreu; et quand on y ajoute d'une part la forme greco-phénicienne Ἶλος, de l'autre, la forme assyrienne *ilu*, on est tenté de croire que la voyelle brève est primitive.

2. *Egzia-samâï* (እግዚእ ፡ ሰማይ). Le sens général de « seigneur du ciel » a été pris jusqu'à présent pour la désignation vague de dieu, lequel porte aussi le titre de እግዚእ ፡ ምድር ፡ « seigneur de la terre ». Mais il y a une grave difficulté : les inscriptions d'Axum, témoin le titre de « fils de Mars » que se donne le roi, sont antérieures à l'introduction du christianisme en Abyssinie. La désignation que nous discutons devait donc s'appliquer à un dieu particulier. Cela est d'autant plus indubitable que le roi, au retour de ses expéditions, élève un trône en l'honneur de ce dieu. Citons entre autre le passage suivant :

ወዝመንበር ፡ ዘተከልኩ ፡ ለእግዚእ ፡ ሰማይ ፡ ዘአንገሠኒ ፡

Et ceci est le trône que j'ai érigé au Seigneur du ciel qui m'a fait roi.

Or, un rite pareil, souverainement payen, se faisait d'ordinaire sous l'invocation de la divinité déterminée qu'on entendait honorer. Nous sommes donc conduit, à regarder *Egzia-samâī* comme un dieu non moins individuel que *Maḥram*-Mars avec lequel il est souvent mentionné. Ceci étant, on ne tarde pas à y reconnaître un congénère du phénicien בעל־שמם, du syrien בעל־שמן et du sabéen ד̄סמי ou ד̄סמוי, noms qui ont en commun le sens de « Seigneur du ciel ». Dans les inscriptions de Palmyre, בעלשמן porte le titre de מרא עלמא « maître du monde », qui équivaut à l'éthiopien እግዚአብሔር et est assimilé par les Grecs à Jupiter Tonnant. Mais le plus souvent ce dieu est mentionné sous l'épithète générale de בריך שמה לעלמא טבא ורחמנא « celui dont le nom est béni dans l'éternité, le bon et le miséricordieux » ce que la version grecque rend en abrégé par *Δὶς ὑψίσ7ῳ καὶ ἐπηκόῳ*. Chez les Sabéens la qualité de bonté suprême est attribuée à tous les dieux célestes, lesquels sont appelés רחמנן | ד̄בסמין (Hal., 63, 6-9) « les miséricordieux qui sont dans les cieux ». D'ailleurs, la façon d'envisager les dieux comme des êtres bons et miséricordieux par excellence est chez les Sémites une conception religieuse de la plus haute antiquité, c'est ce que prouve avec évidence la littérature assyro-babylonienne, où les titres « bon » (*thābu*), « père » (*abu*), « miséricordieux » (*rîmu* ou *rîminu*), s'appliquent constamment aux divinités célestes. Ainsi, pour fournir quelques exemples, l'idéogramme d'*Aššour* [cuneiform] d'après l'ingénieuse explication de M. Oppert, signifie « dieu bon »; Marduk est

notoirement celui dont l'intervention apporte la guérison aux malades. Quand le genre humain est affligé d'un malheur, Istarit pousse des cris comme une femme en couches (*kima lidti inagag*) et pleure sur eux. Le soleil (*Shamash*) reçoit le titre de « dieu miséricordieux qui redresse le courbé et fortifie les faibles » (*ilu riminû zaqip ḥašša, ḥatin enši*). Enfin, Sin, dieu de la lune, est appelé *abu riminû* « père miséricordieux », et *mukin nin thabu* « celui qui établit tout ce qui est bon ». On voit maintenant que la fameuse formule musulmane « au nom du dieu clément et miséricordieux » a existé chez les peuples sémitiques de nombreux siècles avant Mahomet. Les Éthiopiens anciens ont également conservé la tradition générale au sujet de la bonté suprême de *Egzia-samâï*, car dans sa seconde inscription, le roi d'Axum s'exprime comme il suit :

43. ...ወተከልኩ ፡ መንበረ ፡ በዝየ ፡ በሠየመ ፡ እ
44. ግዚአ ፡ ሰማይ ፡ ዘወእቱ ፡ አርድአኒ ፡ ወወሀበኒ ፡ መን
ግሥትየ
45. እግዚአ ፡ ሰማይ ፡ ያጽንዕ ፡ መንግሥትየ ፡ ወከመ ፡ ዮ
ም ፡ ሞአ ፡ [ሊተ]
46. [ከመዝ ፡] ይሞእ ፡ ሊተ ፡ ወያድኅነኒ ፡ ...ወእግነይ ፡
47. ሎቱ ፡ በጽድቅ ፡ ወበርትዕ ፡ እንዘ ፡ ኢእኤምዕ ፡ አሕ
ዛበ ፡ ውኁበ (*sic*) ፡ ሊተ

... et j'ai érigé un trône en ce lieu au nom(?)[1] de

[1] Cette traduction, proposée déjà par M. Dillmann, suppose que በሠየመ est une erreur de scribe pour በስመ. Il est néanmoins pos-

Egzia-Samâï qui m'a secouru et m'a donné mon royaume.
Que Egzia-Samâï fortifie mon royaume et de même qu'il m'a accordé des victoires aujourd'hui
de même qu'il m'en accorde (à l'avenir)...et je le servirai
en justice et en droiture de façon à ne jamais tyraniser les peuples qui m'ont été donnés.

3. *ʿAstar* (ዐስተር). Aux lignes 22-26 de la première inscription d'Axum, le roi éthiopien raconte en ces termes l'érection d'un trône votif par une partie de son armée :

ወተመይጠ ፡ ዶዋን ፡ ምስለ ፡ አሕዛበ ፡ ጼዋኒ ፡
ወተከለ ፡ መንበረ ፡ በዝየ ፡ በመጽ(አ) ፡ ወ
አማሕፀንዎ ፡ ለ·ዐተር ፡ ወለሰ·
ስ ፡ ባዕለ ፡ ምድር ፡ etc.

Les éléphants retournèrent avec les captifs
et (les soldats) érigèrent un trône en ce lieu en arrivant,
et ils le confièrent à...tar et à S.
s, maître de la terre, etc.

Le mot qui suit le verbe አማሕፀንዎ « ils ont confié » a été jusqu'ici corrigé en ለመጽሐፍ « au livre », et pour obtenir un sens quelconque on a pensé qu'il s'agissait de l'inscription qu'on aurait fait graver sur le trône votif. Mais d'une part, la locution « confier au livre ou à l'écriture » n'est guère sémitique; de l'autre, le verbe en question désigne toujours l'idée de mettre

sible que ce mot soit à lire በሥዩም « en l'honneur du chef (suprême) » et nous aurions ainsi le 𐩦𐩺𐩣 sabéen qui désigne habituellement les dieux protecteurs.

quelque chose sous la protection de dieu. Il devient ainsi évident que le nom qui suit la préposition ለ « à » est celui d'une divinité. Pour la retrouver, il faut prendre en considération cette circonstance particulière que le nom renfermait quatre consonnes dont la première est perdue, la seconde a la forme d'un ፅ et les deux autres sont *t* et *r*. Les noms divins se terminant par *tar* étant extrêmement rares, on pense aussitôt à Astarté, dont la forme sabéenne 𐩲𐩻𐩩𐩧 עתתר, devait être en éthiopien ዐስተር *ʿAstar*. Il y a donc lieu de corriger le ፅ de la copie en ስ et de suppléer par ዐ à la lettre qui manque. Cette correction est beaucoup plus naturelle que celle qui a été proposée jusqu'ici. Ce n'est pas tout, l'étude de l'épigraphie sabéenne nous apprend que chez les Sémites méridionaux les ex-voto étaient souvent confiés à la protection particulière de ʿAthtar et de quelques autres dieux. La formule courante est :

𐩥𐩧𐩻𐩵𐩿 . 𐩨𐩬𐩿 . 𐩹𐩬𐩿𐩥𐩹𐩬𐩿𐩲𐩻𐩩𐩧𐩿𐩥 . . .

𐩥𐩡𐩿𐩺𐩰𐩮𐩲𐩬𐩿𐩲𐩻𐩩𐩧𐩿𐩹𐩺𐩦𐩩𐩧𐩬𐩠𐩥

N. fils de N. a confié tel et tel objet à la protection de ʿAthtar et de...

Et que ʿAthtar punisse celui qui l'endommagerait.

Nous n'hésitons pas à croire que le passage éthiopien atteste la même coutume dans le paganisme abyssinien, où le nom ዐስተር n'avait pas non plus le ה final propre à la עשתרה du nord. Au Yémen comme

en Éthiopie Astarté est devenue une divinité masculine.

4. *Sams* (ሰምስ). La méconnaissance du premier nom qui suit le verbe « confier », dans le passage cité ci-dessus, a rendu impossible l'intelligence du second. Pour sortir de l'embarras on a été forcé de corriger [ወለበጥዎ ኀለ ፡]ምድር ፡ « et ils l'ont entouré d'un espace fermé ». Mais la copie ne supporte nullement une correction aussi radicale, car le premier de ces mots commence par ሰ et se termine par ስ et le second est clairement écrit ብዕለ. D'après ce que nous venons d'exposer dans le paragraphe précédent, il n'y a plus à douter que le premier mot ne présente un autre nom de divinité, et que ce nom ne soit ሰምስ[1] le dieu Soleil, שמס , שמש des autres Sémites. Le titre de ብዕለ ፡ ምድር « maître de la terre » convient naturellement à ce dieu comme à toute divinité céleste.

5. *Maḥram* (መሕረም). Sur ce dieu aucun doute n'est possible, car la version grecque le rend par Ἄρης, ou Mars, dieu de la guerre. Le roi dit avoir été engendré par *Maḥram* (ዘወለደኒ ou ወሌዶ ፡ መሕረም), expression qui semble caractériser la force martiale et les instincts guerriers du monarque. Le nom même du dieu vient d'une racine חרם qui n'a plus en éthiopien que le sens restreint d'« être défendu ou illicite », mais il se peut que dans ce nom propre se soit encore conservée la signification primitive de « destruc-

[1] L'orthographe correcte demanderait ሠምስ avec la chuintante, mais je ne crois pas que cette inexactitude graphique soit de nature à infirmer le résultat que nous livre la considération du contexte.

tion » que le verbe החרים a en hébreu. Dans ce cas, on pourrait rapprocher le dieu guerrier de la Syrie, הדד, dont le nom a un sens analogue. Sur le dieu de la guerre du panthéon sabéen on est loin d'être fixé; les chances les plus probables sont pour נכרה (𐩬𐩫𐩧𐩠) « haine (?) » que l'on trouve souvent ensemble peut-être pour former antithèse, avec וד (𐩥𐩵, وُدّ), « dieu de l'amour et de l'amitié ».

P. S. La mention de Noé dans le passage de Méliton auquel j'ai fait allusion à la page 442, est extrêmement douteuse, et je crois que la lecture *Nanaï* (= *Nanaea*) au lieu de *Nokh* (= Noé) s'impose d'une façon absolue. Cette correction, si mon souvenir est exact, appartient à M. Paul de Lagarde.

ÉTUDES

SUR

LE LEXIQUE DU ṚIG-VEDA,

PAR

M. Abel BERGAIGNE.

L'interprétation actuellement appliquée au Ṛig-Veda par l'école allemande [1], qu'elle enseigne en Allemagne par la bouche de M. Roth et de ses disciples, ou en Angleterre par celle de M. Max Müller, pourrait être appelée l'interprétation pittoresque. C'est celle aussi qui a eu longtemps cours dans notre pays, et elle y a été assez fidèlement résumée par un écrivain qui, pour la vivacité du coloris, pour l'éclat des images, n'a rien à envier à M. Max Müller lui-même. L'illustre professeur d'Oxford pourrait seulement lui reprocher de reléguer au second plan la

[1] L'école anglaise n'a produit que la traduction inachevée de Wilson, calquée sur le commentaire indigène. En France, la méthode sévère apprise à l'école de notre grand Eugène Burnouf par son digne élève, M. Adolphe Regnier, trop tôt arraché à nos études, n'a donné qu'un préambule, la belle *Étude sur l'idiome des Védas*. L'édition magistrale du *Prâtiçâkhya du Ṛig-Veda* ne touche pas à proprement parler à l'interprétation védique.

paisible et charmante aurore, pour mettre au premier l'orage déchaîné et furieux.

« Cette lutte gigantesque, incessamment répétée, qui renaît de chaque ouragan, domine le premier culte védique. Les mille hymnes du Rig-Véda en sont remplis comme d'une Iliade de l'éther. A la passion qui les enflamme, aux alternatives d'angoisse ou d'espoir qui les abattent ou qui les exaltent, on sent qu'ils étaient chantés souvent pendant la tempête, en face du combat sublime livré dans le ciel. Leurs poètes étaient là, gonflés des souffles et des électricités de l'orage, comme la Pythie des exhalaisons du trépied. Leur enthousiasme a la trépidation des tourmentes; les strophes se succèdent haletantes, comme des messagers rapportant les nouvelles d'une bataille aux prises; un cri final d'allégresse répond au dernier éclat de la foudre, et retentit presque aussi haut qu'elle. Chacun de ces cantiques est une tragédie naturelle, avec son exposition d'ombres et de vapeurs amassées, ses péripéties de trombes et de rafales, son épilogue fulminant. Aujourd'hui encore, ces vieux poèmes, cinquante fois séculaires, palpitent de la terreur, tressaillent de la joie qui les inspira : *il semble qu'on les déchiffre à la lueur des éclairs*[1]. »

Je serai le dernier à rire de la méthode que paraît préconiser la fin de ce brillant morceau : il fut un temps où, tenant pour la mythologie solaire, je

[1] Paul de Saint-Victor, *Les deux masques*, II, p. 122-123.

croyais que le premier soin d'un védiste devait être de voir lever l'aurore.

Depuis, j'ai adopté pour le déchiffrement des hymnes védiques une méthode plus terre à terre, mais qui me paraît plus sûre. Cette méthode est en tout cas d'une simplicité enfantine. Elle consiste à comparer le dictionnaire du sanscrit classique, tel qu'il a été établi par les indigènes qui parlaient la langue, ou tout au moins l'écrivaient, et par les savants européens qui ont dépouillé pour vérifier et compléter ce travail une littérature immense et d'une clarté généralement parfaite, et le dictionnaire védique, tel qu'il a été dressé par M. Roth et reproduit par M. Grassmann, pour les besoins d'une interprétation aisée de dix mille distiques souvent assez obscurs. Toutes les fois qu'un mot qui n'a dans le premier de ces dictionnaires qu'un sens parfaitement déterminé, ou comportant tout au plus quelques nuances très voisines les unes des autres, a dans le second un, deux, ou même une demi-douzaine de sens distincts, je fais une croix. Puis, quand je rencontre le même mot dans quelque passage difficile, au lieu de puiser dans les richesses, d'origine un peu équivoque, que le second dictionnaire met à ma disposition, j'essaie d'abord si par hasard je ne pourrais pas me contenter du sens unique donné dans le premier.

C'est en opérant ainsi que j'en suis arrivé à douter que les peintures védiques fussent, comme on l'a fait croire à Paul de Saint-Victor, des études d'après nature. Je me suis hasardé à dire qu'on y sentait le

procédé, que les Rishis avaient une manière, et quelle manière! L'art byzantin lui-même n'aurait pas été plus opposé au naturel. Jamais la monotonie du dessin et la crudité des couleurs n'auraient été portées à ce point.

Cette interprétation nouvelle du Rig-Veda a moins d'agrément que la première : aussi n'a-t-elle pas beaucoup plu jusqu'à présent. Il n'en pouvait guère être autrement. Mais le plus grand obstacle qu'elle ait à surmonter pour se faire jour, c'est ce lexique védique dont je parlais tout à l'heure, qui fournit pour une explication *naturelle* des hymnes des sens si commodes, et qui retombe comme un rocher de Sisyphe sur le nouvel interprète condamné à le rouler perpétuellement sans pouvoir en débarrasser son chemin.

Qu'est-ce pourtant que ce lexique en possession d'une si imposante autorité? C'est un essai, essai magistral sans doute, mais simple essai, et qui plus est, premier essai d'interprétation indépendante[1] du Rig-Veda. Mais à l'époque, qui peut déjà passer pour ancienne en ce temps de progrès rapide de toutes les sciences, où cet essai a été tenté, commençait la grande entreprise du dictionnaire de Saint-Pétersbourg, et M. Roth y collaborait au premier rang.

[1] M. Roth a ainsi rendu aux études védiques le service inappréciable de les débarrasser du joug de l'interprétation indienne. Mais dans l'ivresse de la liberté reconquise, il n'a pas su s'arrêter, et il est sorti de l'Inde même pour remonter à je ne sais quel paradis perdu où l'esprit théocratique n'aurait pas altéré encore les mœurs patriarcales des Āryas primitifs.

C'est ainsi qu'un nombre incalculable d'hypothèses se sont trouvées fixées dès le premier jour dans un livre appelé à jouer le rôle de *Thesaurus* de la langue sanscrite[1].

Les mêmes hypothèses ont reçu pour la plupart une consécration nouvelle dans le seul index complet du Ṛig-Veda où les formes soient classées d'une façon pratique, c'est-à-dire dans le lexique de M. Grassmann, qui dans son ensemble n'est qu'un développement de la partie védique du dictionnaire de Pétersbourg.

Eh bien! le temps est venu de le déclarer sans ambages : ces deux ouvrages, après avoir été les principaux instruments des études védiques, sont devenus le plus grand obstacle à leur progrès. C'est donc à eux que je vais m'attaquer directement, et j'entreprends ces études avec l'intention avouée d'ébranler leur autorité dans ce qu'elle a d'absolu et d'excessif.

[1] Toutes ces conjectures ont naturellement passé dans la publition hybride intitulée : *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung.* Malgré mon admiration pour les deux principaux auteurs du grand dictionnaire, et particulièrement pour M. Böhtlingk qui a signé seul l'abrégé, je ne puis taire l'étonnement que m'a causé la forme de cette publication nouvelle, à la fois indispensable à tous les indianistes, à cause du complément qu'elle apporte sur certains points à l'ouvrage principal, et absolument impropre à l'usage des étudiants auxquels elle est soi-disant destinée. Je ne pourrais, pour mon compte, conseiller à mes élèves l'usage d'un livre où les sens védiques (à supposer même qu'ils ne fussent pas en partie imaginaires) sont confondus avec les sens classiques, le plus souvent sans la moindre indication qui permette de distinguer les uns des autres.

Pour les soumettre à une discussion à peu près complète, il me faudrait quatre volumes du *Journal :* je n'ai garde de les demander à la rédaction, et tout en usant largement de l'hospitalité qu'elle veut bien m'offrir, je tâcherai de n'en pas abuser. Au lieu de relever tous les mots dont l'interprétation me semble prêter à la critique, je ne m'arrêterai qu'à ceux que M. Roth et M. Grassmann ont particulièrement torturés pour les plier à leur conception favorite d'un Veda qui ait « le sens commun ». Je ne ferai d'exception que pour la première lettre de l'alphabet. Parmi les mots commençant par un *a* bref, j'étudierai, non pas certes tous ceux dont l'interprétation ne me paraît pas sûre, mais du moins tous ceux dont je crois pouvoir donner une interprétation plus vraisemblable.

Dans ce travail, la part de l'invention se réduira à peu près à rien. Je n'ai pas en général à introduire des sens nouveaux : j'ai à chasser des sens intrus. Seulement, comme ces intrus revendiquent aujourd'hui le droit de cité dans le lexique où ils ont eu un long domicile, je suis obligé d'instruire leur procès : c'est ce qui m'empêchera d'être aussi bref que je le voudrais, même en sacrifiant la moitié de mes observations.

Comme on le verra d'ailleurs, mes protestations contre la multiplication exagérée des sens d'un même terme sont autre chose qu'un moyen de polémique à l'appui de ma conception personnelle du Ṛig-Veda. Dans bien des cas où ce qu'on appelle mon

« système » est absolument hors de cause, M. Roth a imaginé des sens aussi inutiles qu'arbitraires, et toute l'école les a acceptés de lui. Le plus souvent, je les avais acceptés moi-même, parce qu'ils ne défiguraient pas quelqu'une de ces formules difficiles sur lesquelles mon attention s'était principalement portée jusqu'ici, et que je ne pouvais tout vérifier à la fois.

Dans les études qui vont suivre, je partirai généralement du lexique de M. Grassmann, devenu le *vade mecum* des védistes, mais en le comparant toujours au dictionnaire de M. Roth qui l'a inspiré. Je ne citerai qu'accidentellement les traductions de M. Ludwig et de M. Grassmann lui-même : s'il fallait y rechercher l'interprétation de chaque mot, dans tous ses emplois, je renoncerais à la tâche : c'est déjà un assez dur labeur de vérifier tous ces emplois dans le texte.

J'entre maintenant en matière sans plus long préambule.

áṃça.

Le premier mot du dictionnaire est déjà un exemple de multiplication inutile des sens. Il a deux emplois constatés par l'usage classique : comme nom commun, il signifie « part », part d'héritage ou autre peu importe, et comme nom propre, il désigne un dieu rangé parmi les Ādityas. M. Roth, suivi par M. Grassmann, suppose pour le Ṛig-Veda le sens de « parti, l'une des deux armées en présence ». M. Grass-

mann ajoute encore celui de « qui possède, ou qui a à distribuer beaucoup de parts ».

Le sens de « parti » a été imaginé pour deux passages, I, 102, 4 et 112, 1. Pour le second, il a été abandonné par M. Grassmann lui-même dans sa traduction. Dans le premier, je soutiendrai contre MM. Roth, Grassmann et Ludwig que le poète dit à Indra, non pas « secours notre parti », mais « fais par ton secours croître[1] notre part dans chaque combat », plus exactement « chaque fois qu'il y a du butin à faire ».

L'autre sens est destiné à rendre compte de deux passages où le mot *áṃça*, au duel, est appliqué (par comparaison) aux Açvins et au couple Indra et Agni. Mais les Açvins ne sont-ils pas appelés au vers X, 39, 3 « la part (*bhága*, au singulier) de la vieille fille » ? De même on leur demande de distribuer la richesse en les comparant eux-mêmes à deux parts de richesse, X, 106, 9, et on propose le couple équivalent, Indra et Agni, comme deux parts à gagner, à un cheval qui peut d'ailleurs n'être autre que la prière[2] même qui leur est adressée, V, 86, 5.

On insistera peut-être en disant que le sens de « qui donne les parts » est nécessaire pour rendre compte de l'emploi du mot comme nom d'un Āditya ? Mais la mythologie védique offre plus d'un exemple de divinités d'origine purement abstraite, surtout parmi

[1] Au-dessus de toutes les autres, *úd*, cf. VII, 32, 12 ; cf. aussi I, 112, 1.

[2] Voir ma *Religion védique*, index II, au mot *cheval*.

celles qui n'ont pas plus de relief que le dieu Aṃça. Pourquoi ne serait-il pas une Fortune masculine? Nous n'en sommes pas réduits d'ailleurs à invoquer des analogies : au vers V, 42, 5 « la part (*áṃça*) de richesse » figure dans une énumération de dieux où elle tient lieu du nom propre Aṃça.

áṃh.

Ce mot, supposé par M. Grassmann, est à supprimer. L'ablatif en serait *aṃhás*. La forme *áṃhas*, du vers VI, 3, 1, ne peut être rapportée qu'au mot bien connu *áṃhas*. C'est un ablatif sans désinence : cf. l'instrumental *vácas* également sans désinence (Grassmann, *s. v.*).

ákumāra.

Ce mot, opposé à *yúvan*, I, 155, 6, ne doit pas signifier simplement « qui n'est plus un enfant » : le sens « qui est un jeune homme et n'est plus un enfant » est d'une extrême faiblesse. J'aime beaucoup mieux le paradoxe « qui est jeune, et qui n'est pas jeune », exprimé ailleurs très clairement sous cette forme « jeune homme aux cheveux blancs », I, 144, 4 : les dieux sont à la fois des vieillards et des jeunes gens.

ákūpāra.

Ce mot est connu dans le sens de « mer » (*Vāja-saneyi-Saṃhitā*, XXIV, 35). Qu'il signifie étymologiquement « sans rive opposée », c'est-à-dire en somme

« sans limites », je l'admettrai sans peine : mais on a tort de vouloir, en ce cas comme en beaucoup d'autres, retrouver dans le Rig-Veda le sens adjectif primitif. Le mot ne s'y rencontre que deux fois : au vers X, 109, 1, où il est suivi de *salilá*, rien n'empêche de le prendre comme un substantif, la construction parallèle de deux substantifs[1] de sens équivalent étant extrêmement fréquente dans les hymnes; au vers V, 39, 2, Indra est appelé une « mer » à cause de sa libéralité, cf. VI, 19, 5 et X, 5, 1.

aktá.

Ce prétendu substantif, qui signifierait « nuit », est à supprimer. La forme du vers I, 62, 8 s'explique parfaitement comme un participe passé féminin « enduite ». L'aurore et la nuit sont couramment appelées les deux aurores : l'une de ces aurores est « enduite » d'une couleur noire, l'autre d'une couleur brillante. Il y a seulement une ellipse un peu forte : le mot *ushás* est d'abord sous-entendu avec *aktá*, et *aktá* est ensuite sous-entendu avec *ushás;* grâce au duel qui suit, la clarté de la phrase n'en souffre pas.

aktú.

On a remarqué que ce terme était appliqué à la fois à la lumière et aux ténèbres, et on en a conclu

[1] A ne consulter que les dictionnaires de M. Roth et de M. Grassmann, les mots seraient adjectifs tous les deux; M. Grassmann, dans sa traduction, est bien obligé d'en choisir un pour substantif, et il choisit définitivement *salilá*.

qu'il pouvait désigner indifféremment le jour et la nuit : c'était aller un peu vite. D'abord, comme il a conservé, ainsi que le reconnaissent M. Roth et M. Grassmann, son sens étymologique d'« enduit », il ne peut désigner soit le jour, soit la nuit, que par métaphore (cf. le précédent). On dit par exemple, d'une part, « les enduits des ténèbres », VI, 65, 1, ou avec la construction paratactique fréquente, mais souvent méconnue, dans le Ṛig-Veda « les enduits, les ténèbres », X, 1, 2[1]; d'autre part, « les enduits diurnes », V, 48, 3; « les enduits lumineux », X, 89, 15; « les enduits du soleil », VIII, 81, 31; « les enduits d'Agni », I, 94, 5; cf. X, 3, 4. Mais le mot « enduit » sans autre détermination n'éveillait d'autre idée que celle de « barbouillage », et en fait, dans ces conditions, il paraît désigner toujours la nuit, jamais le jour.

Pour les vers II, 10, 3; 19, 3, je suis d'accord avec M. Ludwig contre M. Grassmann[2]. Ailleurs, IV, 53, 3; X, 37, 9, c'est la traduction de M. Grassmann qui me fournit un argument contre l'interprétation qu'il donne lui-même, et que M. Ludwig donne avec lui[3], du vers IV, 53, 1 : ne sait-on pas d'ailleurs que Savitar en particulier opère la nuit aussi bien que le jour[4]? Au vers X, 92, 2, il y a peut-être un jeu de

[1] C'est encore des enduits nocturnes que se débarrassent, proprement se débarbouillent, *vy àñjate* (v. *añj*) les aurores, VII, 79, 2.

[2] Pour II, 19, 3, cf. encore I, 50, 7.

[3] M. Ludwig l'étend au vers IV, 53, 3.

[4] Il se pourrait aussi que *aktúbhis* signifiât « de nuit en nuit » pour

mots sur *ushásaḥ puróhitam* (Agni « précède l'aurore » comme la nuit elle-même), à moins qu'Agni « enduisant » l'espace de ses rayons, cf. X, 80, 1, ne soit lui-même comparé à un enduit. Enfin, au vers X, 14, 9, il semble bien que le mot *aktú* désigne « les nuits » par opposition aux « jours[1] ».

Remarquons encore qu'on dit « l'enduit des eaux », II, 30, 1, comme l'enduit de la lumière et l'enduit des ténèbres, et qu'il faut vraisemblablement entendre par là les nuages qui s'étendent sur le ciel. C'est la même expression qui se retrouve au vers I, 143, 3 : il y a aujourd'hui huit ans que j'ai établi[2] par une série d'exemples concluants, dont il serait du reste facile d'augmenter le nombre, l'usage de la construction paratactique dans une comparaison, « comme l'enduit, les rivières », pour « comme l'enduit des rivières ».

Résumé : *aktú* « enduit » (au propre et au figuré); (absolument) « enduit noir, nuit ».

á-kravihasta.

Épithète de Mitra et Varuṇa, V, 62, 6. « Qui n'a pas les mains sanglantes », interprétation de M. Roth adoptée par M. Grassmann, n'est qu'un à peu près.

« de jour en jour », selon l'usage de compter le temps par nuits. Les expressions des vers VII, 11, 3; VIII, 5, 8 pourraient s'interpréter dans le même ordre d'idées.

[1] Voir l'explication de ce passage sous *añj*, p. 493.

[2] *Revue critique*, 11 décembre 1875, p. 376.

D'abord *kravi*, pour *kravís*, doit être un substantif signifiant « chair crue » et non un adjectif signifiant « sanglant », et *á-kravi-hasta* devrait être traduit tout au moins « qui ne porte pas de chair crue à la main ». Mais ce sens même n'offre d'intérêt que si on réunit d'abord *kravi-hasta* « qui porte de la chair crue à la main », et si on en fait un synonyme de *rakshás*, de *yātú* ou de *yātudhā́na*, en un mot de l'un des noms de démons mangeurs de chair crue. Alors *á-kravihasta* devient un synonyme des mots *a-rakshás*, *á-yātu*, et signifie en somme « qui n'a pas un caractère démoniaque » : on rentre ainsi dans un cercle d'idées connues.

akshara, aksharā.

Ces mots, dont j'omets provisoirement l'accent, sont à eux deux employés onze fois dans le Ṛig-Veda[1]. M. Roth, sans compter les nuances telles que « syllabe » et « mot », qu'il croit pourtant devoir distinguer, reconnaît au premier, pour huit emplois, quatre acceptions : 1° (adjectif) impérissable; 2° (pris substantivement au neutre) ce qui est impérissable; 3° syllabe et mot; 4° eau. M. Grassmann a supprimé avec raison l'adjectif (VI, 16, 35), et aussi le substantif vague « ce qui est impérissable » (III, 55, 1) dont M. Ludwig a au contraire beaucoup usé : mais il a ajouté deux sens nouveaux : « ciel ou espace

[1] Le mot *akshara* figure en outre dans l'épithète *sahasrākshara* employée une fois. L'*Atharva-Veda* ne donne qu'un passage et deux composés de plus, sans autre acception que celle de « syllabe ».

éthéré » et « bien donné par les dieux ». Reste à quatre dans le dictionnaire ! Dans sa traduction, il ajoute à ces quatre sens celui de « lumière », III, 55, 1 : en tout cinq sens bien distincts. Si l'on y joint les deux autres acceptions de M. Roth, et deux encore de M. Ludwig qui, dans son commentaire, entend par *akshara*, au vers I, 164, 24, une unité de temps, et au vers VII, 1, 14, l'offrande, on se trouve à la tête de neuf acceptions pour huit emplois, et c'est le cas, ou jamais, de dire qu'on n'a que l'embarras du choix.

Quant au mot *aksharā*, f.. que M. Roth et M. Grassmann reconnaissent dans trois passages, il n'a selon le premier que le sens de « son, mot, parole ». M. Grassmann était du même avis dans son dictionnaire; mais, dans sa traduction, il lui donne en outre le sens de « torrent », VII, 36, 7, cf. III, 31, 6, et M. Ludwig fait de même pour le vers III, 31, 6. Cela revient à dire que l'un et l'autre confondent les sens des deux mots *akshara*, n., et *aksharā*, f. Ce n'est pas sur ce dernier point que je leur chercherai querelle. J'irai même plus loin qu'eux, en négligeant la différence d'accentuation que j'avais jusqu'ici passée sous silence, *akshára* et *ákshará*, différence purement accidentelle puisque, de l'aveu de tous, les deux mots ont le même sens étymologique « impérissable », ou plus exactement « qui ne s'écoule pas ». Je ne puis voir en effet aux vers I, 34, 4; VII, 1, 14, dans la forme *akshárā*, qu'un singulier féminin, et non un pluriel neutre.

Les deux mots ont d'ailleurs une seule et même signification, sauf peut-être les nuances de « syllabe » ou « mot » et de « parole », sur lesquelles je crois inutile d'insister actuellement. Pour l'« unité de temps », I, 164, 24, il me suffira d'opposer M. Roth et M. Grassmann à M. Ludwig; pour l'*ák-sharā* « torrent », III, 31, 6[1]; VII, 36, 7, M. Roth et M. Grassmann lexicographe à M. Grassmann traducteur. La prétendue « eau » qui coule de la vache mythique, au vers 42 de l'hymne I, 164, peut bien être la « syllabe », puisque cette vache à un, deux, quatre, huit et neuf pieds (métriques), reçoit elle-même l'épithète *sahásrākṣharā* que tout le monde, M. Grassmann lui-même dans sa traduction, traduit « aux mille syllabes », *ibid.*, 41. Quand un autre hymne également plein d'énigmes et de spéculations sur la parole sacrée, III, 55, débute (au vers 1) en nous annonçant qu'aux jours anciens le grand *akshára* est né dans le séjour de la vache, il est difficile de comprendre pourquoi cet *akshára* devrait être la « lumière », plutôt que la syllabe ou le mot, *le verbe*. Il n'est question aux vers I, 34, 4 et VII, 1, 14, ni d'« eaux » ni de « biens donnés par les dieux », ni d'« offrandes » : le mot *akshárāy* est, comme je l'ai dit déjà, un singulier féminin désignant la parole sacrée[2].

[1] Sur ce vers, voir aussi *Religion védique*, II, p. 314 et 316.

[2] On prie les Açvins de prodiguer leurs bienfaits comme la parole sacrée elle-même, source de tous les biens; on vante le feu « dans lequel se réunissent », c'est-à-dire qui donne à la fois, un cheval, un fils et la parole sacrée, qui inspire la prière : l'épithète *ṣahásrapāthās*

J'ai gardé le « ciel » pour la fin. M. Grassmann n'a conservé ce sens dans sa traduction que pour le vers VI, 16, 35. Ce vers, qui célèbre Agni, a eu du malheur. Il débute par ces paroles textuelles : « Père de son père dans le ventre de sa mère ». Là-dessus, grand émoi ! M. Ludwig traduit : « Dans le sein de sa mère (et) de son père, lui, le père, etc. » Le sein, lisez *la matrice*, *gárbha*, de la mère *et du père*, est paraît-il moins choquant. M. Grassmann, cette fois, n'a pas reculé devant une moitié du paradoxe, puisqu'il traduit bravement « *des Vaters Vater* », à moins pourtant qu'il n'entende dire seulement *et vaguement* « père *du* père »; en tout cas il en a supprimé l'autre moitié en rattachant, par hyperbate, « dans le ventre de sa mère » au participe « brillant » du pāda suivant. Il est cependant hors de doute que le poète a voulu dire : « Lui, qui étant encore dans le ventre de sa mère, est le père de son père. » Le paradoxe n'est pas plus fort que celui du vers IV, 27, 1 : « *Étant encore dans la matrice*, je savais déjà comment tous les dieux sont nés », puisque d'après le vers I, 164, 16, celui qui connaîtrait les mystères serait *le père de son père*, et que « connaître la naissance de ses parents », par exemple, est la merveille des merveilles, X, 32, 3. Il sort du choc de tous ces textes des éclairs qui crèvent les yeux, ce qui n'empêche pas qu'il y ait toujours des yeux qui les nient. Passons ! Après un paradoxe de cette force, il ne coûte pas beaucoup

se rapporte évidemment à *akshárā* et rappelle l'*ákshará sahasriṇī*, VII, 15, 9, ainsi que la vache *sahásrākshará*, I, 164, 41.

plus d'admettre que le poète a dit d'Agni qu'il brille, non « dans le ciel », mais « dans la syllabe », c'est-à-dire dans la parole sacrée, mère d'Agni comme de tous les dieux.

ágra.

N'a chez M. Roth et chez M. Grassmann que des acceptions faciles à déduire les unes des autres. Je ferai seulement remarquer que le sens de « meilleure partie » d'une chose pourrait être avantageusement remplacé par celui de « première partie, prémices ». L'expression *ágraṃ mádhvas*, ou *mádhūnāṃ*, en particulier, a son commentaire dans le Ṛig-Veda même, au vers IV, 46, 1 : « Bois les prémices des liqueurs. . ., car c'est toi *qui bois le premier.* » Les composés *agrepā́*, et *agrā́dvan*, « qui boit » et « qui mange le premier », viennent encore confirmer cette interprétation. De même l'aurore, arrivant la première, a pour sa part les prémices de tous les biens, I, 123, 4[1].

agrabhaṇá.

Épithète de la mer céleste où Bhujyu était plongé, I, 116, 5, signifiant, non pas « qu'on ne peut saisir », comme l'entend M. Roth, mais « où il n'y a rien qu'on puisse saisir (pour s'y appuyer) » ; à peu près synonyme des épithètes *anārambhaṇá*, *anāsthāná*,

[1] Le sens, ou plutôt l'acception « côté de devant », proposée sous forme dubitative pour les vers IV, 5, 7 et 8, ne me paraît pas heureuse. Voir *Religion védique*, II, p. 77 et suiv.

qui l'accompagnent dans le même vers : ici du reste je suis d'accord avec M. Grassmann.

ághoracakshus.

Pour ce mot, c'est M. Roth qui donne l'interprétation exacte et précise. Il signifie, non pas vaguement « dont l'œil n'a pas un regard terrifiant », mais « dont l'œil ne porte pas malheur », en français « qui n'a pas le mauvais œil ».

aṅkasá.

Ne se rencontre qu'au vers IV, 40, 3. Le sens de « côté, flanc », imaginé par M. Roth et adopté par M. Grassmann, est inutile; le mot a, selon toute vraisemblance, le même sens que *áṅkas* au vers suivant, et désigne la « courbure », c'est-à-dire la voûte céleste que parcourt le cheval mythique Dadhikrāvan.

áṅga.

Deux sens à supprimer chez M. Grassmann, celui de « membre d'une corporation », et celui de « *penis* » insuffisamment justifié pour le Ṛig-Veda. Il n'est pas dit au vers X, 109, 5 que le Brahmacārin devient « un membre de la corporation des dieux ». Ce n'est pas là le style des Ṛishis : ils en ont un autre qui ne vaut peut-être pas mieux, mais qui est le leur et qu'il faut leur laisser. L'auteur du vers en question a dit que le Brahmacārin devenait « le membre unique des dieux », c'est-à-dire réunissait dans sa personne toutes

les énergies divines. Tant pis pour ceux à qui cette théosophie déplaît : ce n'est pas moi qui l'ai mise dans le Ṛig-Veda; je me borne à l'y constater. Les incrédules peuvent d'ailleurs se reporter à l'éloge du Brahmacārin dans l'*Atharva-Veda,* XI, 5 : il est tout entier dans le même ton que notre vers. Quant au sens de *penis,* je ne le crois pas nécessaire au vers X, 85, 30 : c'est le corps même, la personne entière de l'époux qui est enveloppée dans le «vêtement de l'épouse» quand le corps de celle-ci perd sa beauté, c'est-à-dire quand elle devient grosse : l'idée que l'époux *renaît,* à la lettre, dans le sein de l'épouse qu'il a rendue mère, est essentiellement indienne. Il ne me paraît pas impossible que le mot *áṅga,* au singulier collectif, désigne ici le corps, comme il le désigne en effet en sanscrit classique.

1 *ajá.*

Ce prétendu homonyme de *ajá* «bouc» et de *ajá* «non-né», que M. Roth et M. Grassmann rattachent à la racine *aj* «pousser», et par lequel ils expliquent le nom du dieu Aja Ekapād, est à supprimer. Aja Ekapād est «le non-né qui n'a qu'un pied», c'est-à-dire «qu'un séjour unique, le monde invisible». V. *Religion védique,* III, p. 21 et suiv.

ajakāvá.

Le mot, employé seulement au vers VII, 50, 1, est obscur assurément. Mais où va-t-on prendre le

sens de « scorpion » qu'on lui attribue ? N'est-il pas tout simplement un dérivé de *ajakā* « maladie de l'œil », de même sens que le primitif[1] ? Il s'opposerait ainsi très bien au « mal de pied » dont il est question ensuite. On pourrait même se demander si l'épithète *durdṛiçīka* ne signifie pas « qui empêche de voir » : mais ce n'est pas moi qui entrerai dans cette voie dangereuse. Je ne veux pas imiter mes adversaires en déterminant le sens d'un mot par un seul passage ; quoique *durdṛiçīka* ne se retrouve pas ailleurs, le rapprochement des emplois de *sudṛiçīka*, par exemple, ne permet guère de lui donner d'autre sens que « laid à voir », épithète qui, du reste, convient parfaitement, sinon exclusivement, à une maladie de l'œil.

añj.

Cette racine conjuguée, soit seule, soit avec diverses préfixes autres que *vi*, signifie « oindre, enduire », au propre et au figuré. Elle ne prend jamais, selon moi, le sens vague d'« orner », ni surtout d'« honorer ».

Ainsi, c'est au propre qu'Agni, le feu du sacrifice, est « oint » de beurre, de ce beurre qu'on appelle précisément *ā́jya*, X, 88, 4, ou plus généralement de l'offrande, et l'assimilation fréquente de l'offrande et de la prière[2] explique parfaitement les passages qui représentent Agni oint « de paroles », VI, 5, 6,

[1] Sāyaṇa part aussi du mot *ajakā*, mais son interprétation est un peu différente.

[2] *Religion védique*, index II, sous le mot *offrande*.

«d'hommage», VI, 11, 4, «d'un hymne dans le mètre Gāyatrī, I, 188, 11.

Que des formules analogues soient appliquées à des dieux autres qu'Agni, *añj* n'y changera pas non plus de sens : mais, par une figure d'un autre genre, une expression qui ne convenait proprement qu'à l'épanchement d'un liquide sur le feu même du sacrifice, aura été étendue à un acte d'offrande dont le feu n'est que l'instrument. M. Roth et M. Grassmann eux-mêmes sont bien obligés de garder le sens d'« oindre » ou d'« arroser » dans un passage où il est dit qu'Indra est « arrosé », plus exactement « oint » de gouttes de liqueur, III, 40, 6. Pourquoi le changer dans les autres en celui d'« honorer »? Les Ṛishis n'insistent-ils pas à l'occasion sur la figure, par exemple au vers VI, 69, 3, qui nomme expressément les « onguents » des prières servant à « oindre » Indra et Vishṇu?

Pour le mélange du lait au Soma, M. Roth admet la figure de l'« onction », et en effet ce rite correspond à peu près dans la mythologie liturgique à l'épanchement du beurre sur le feu sacré[1]. Mais adopter, comme le fait M. Grassmann, le sens de « rendre doux », c'est effacer complètement l'image. Cependant l'équivalence des trois séries de formules est directement prouvée par la triple application à Agni, V, 1, 3; 3, 2, aux dieux en général, I, 151, 8, et à Soma, IX, 103, 2 et *passim*, de la figure paradoxale

[1] *Religion védique*, index II, sous le mot *offrande*.

« oindre de vaches ». Les vaches sont le beurre, l'offrande quelconque, le lait, les eaux, IX, 97, 57, ou les prières[1]. Ici encore, du reste, le poète insiste à l'occasion sur la figure : Soma coule, oint « d'onguents » qui sont des vaches, IX, 50, 5.

Cette figure de l'onction est en somme analogue à celle du « vêtement », si souvent appliquée à Soma « se revêtant de vaches » ou de « chants »[2], et aux dieux en général « se revêtant des prières »[3], et on dit d'Agni indifféremment qu'il est oint de beurre, et qu'il a pour vêtement le beurre, III, 17, 1.

Les prières elles-mêmes sont, non pas vaguement « préparées », mais « ointes » pour les dieux, I, 64, 1; V, 54, 1, cf. X, 100, 10, et les Ṛishis nous disent en quoi consiste cette onction : l'hymne est « oint avec la cuiller », I, 61, 5, et par conséquent est oint de l'offrande ou, selon l'expression du vers VIII, 20, 8, est « oint de vaches ». Ici encore le parallélisme subsiste avec la figure du vêtement : la prière, en effet, doit plaire aux dieux comme une épouse « aux beaux vêtements », X, 91, 13. Les rapprochements se pressent et témoignent de la conservation du sens primitif, du vif sentiment de la figure. Effacer cette figure et tant d'autres, c'est ôter au style des Ṛishis l'un de ses caractères essentiels.

Ceux qui seraient peu sensibles à cet inconvé-

[1] Observations sur les figures de rhétorique dans le Ṛig-Veda, dans les *Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 127 et suiv.

[2] *Ibid*, p. 131.

[3] *Ibid.*, p. 114.

nient le seront peut-être davantage à un défaut assurément plus grave, celui de méconnaître des allusions évidentes à des rites, à des pratiques positives. Ainsi, il n'est pas dit vaguement au vers III, 38, 3, que les anciens sages ont « préparé, armé les deux mondes pour la domination », mais qu'ils les ont « oints pour régner » : c'est la cérémonie du sacre, décrite par exemple dans l'Aitareya-Brāhmaṇa, VIII, 5 et suiv. La prière des nouveaux époux, au vers X, 85, 43, ne signifie pas vaguement « qu'Aryaman nous prépare à... » mais, « qu'il nous oigne pour atteindre un âge avancé » : c'est la cérémonie de la consécration nuptiale[1].

Voici enfin des sens purement imaginaires. La racine *añj* avec *sám* ne signifie pas « unir ». Au vers X, 85, 47, il est dit, par une nouvelle allusion à la consécration nuptiale : « Que tous les dieux, que les eaux[2] oignent nos cœurs ! » Au vers IX, 34, 4, Soma est, non pas « uni à des formes », mais « enduit de formes », comme ailleurs les deux mondes sont « revêtus de formes », I, 160, 2, cf. VII, 97, 6; nous constatons une fois de plus le parallélisme des deux images de l'enduit et du vêtement. C'est ainsi encore que Tvashṭar a « enduit », c'est-à-dire revêtu, « tous les animaux de leurs formes », I, 188, 9. L'aurore aussi est « enduite de formes brillantes », comme la nuit de formes noires, I, 62, 8; elle « s'enduit de son

[1] Voir par exemple *Indische Studien*, V, p. 340-342, et cf. X, 68, 2.

[2] *Ibid.*, p. 342. Le verbe *sám añjantu* est là pour les eaux, comme dans la seconde moitié de la stance *sám dadhātu* est appelé par *dhātá*.

éclat», comme le dit le vers I, 92, 1, où M. Roth introduit inutilement le sens de «faire paraître». Enfin, pour le vers X, 110, 10 (comme pour le vers I, 92, 1 d'ailleurs), M. Grassmann corrige M. Roth : les chemins des dieux sont «oints» de l'offrande, et il faut sans doute interpréter de même le vers VII, 44, 5.

M. Grassmann entend, comme M. Roth, ce dernier passage en ce sens que le chemin est «rendu lisse, glissant». Mais n'est-il pas dit expressément au vers X, 110, 2, que Tanūnapāt «oint les chemins de la loi *d'un doux liquide*», c'est-à-dire, en somme, rend le sacrifice agréable aux dieux, cf. I, 13, 2; 142, 2; 188, 2; III, 4, 2, et *passim*?

Le sens de «dévorer» me paraît aussi purement arbitraire. Agni «oint les plantes», X, 45, 4, comme il «oint les deux mondes» dans sa course, X, 80, 1, c'est-à-dire qu'il les fait briller. Le démon mangeur d'hommes est «oint», c'est-à-dire souillé de chair sanglante, X, 87, 16[1].

Il est inutile, pour expliquer le vers I, 161, 4, de donner à la racine *añj* accompagnée du préfixe *ni* le sens de «se cacher». Qu'on se rappelle seulement le taureau qui «se revêt des femmes célestes», V, 43, 13, c'est-à-dire des nuées, comme Soma se revêt des

[1] Pour le vers X, 52, 3, M. Grassmann hésite lui-même, au moins dans son lexique, à introduire le sens de «dévorer». Il s'agit en réalité du Hotar Agni «oint par les dieux», cf. III, 19, 5. C'est sans doute encore à quelque onction analogue que fait allusion le vers X, 62, 1.

vaches. Tvashṭar est « oint au milieu des femmes » : c'est toujours l'équivalence des figures de l'onction et du vêtement.

Quelques-unes de ces interprétations sont compliquées sans doute : mais elles se confirment toutes l'une l'autre. Celles de M. Roth et de M. Grassmann sont imaginées une à une pour esquiver les difficultés.

Avec le préfixe *vi*, la racine *añj* prend dans le sanscrit classique le sens de « faire paraître, manifester », et elle n'en a pas d'autres : je ne vois pas de raison décisive pour lui en attribuer d'autres dans le Ṛig-Veda. On peut seulement y chercher le sens primitif, non pas de « oindre », mais au contraire de « débarbouiller », par exemple au vers X, 85, 2[1], cf. Vâl., 8, 4, selon la valeur ordinaire du préfixe *vi*. D'ailleurs, dire de l'Aurore, VII, 77, 3, des Maruts, VII, 56, 1; VIII, 7, 25, de Soma, IX, 71, 7, cf. 86, 43, qu'ils se manifestent[2], c'est la même chose en somme que de dire qu'ils brillent. Les « enduits » éclatants qui recouvrent alors les Maruts, I, 64, 4; 87, 1, s'opposent aux enduits de la nuit, *aktú*[3], dont ils se débarrassent, *vy àñjate*, ainsi que les aurores, VII, 79, 2. La nuit elle-même peut être « débarbouillée » en quelque sorte, X, 127, 7, par exemple par les étoiles, I, 87, 1. Le séjour qu'on souhaite

[1] Cf. l'opposition de *abhy-akta* et de *snāta*, dans Çakuntalā, st. 129 de l'édition Pischel.

[2] Sur X, 86, 5, voir *Religion védique*, II, p. 270.

[3] Voir plus haut ce mot, p. 478 et note 1.

aux morts est un séjour « manifesté » par la succession des jours et des nuits (et par le retour périodique des eaux), X, 14, 9, c'est-à-dire un séjour analogue à celui des vivants, et non enveloppé de ténèbres éternelles.

áñjas.

Ce mot qui, de l'aveu général, signifie proprement « onguent » ou « onction », I, 132, 2, et désigne par exemple, dans le composé *añjaspā́* « buvant l'*añjas* », l'offrande considérée comme un onguent [1], soulève deux questions.

L'instrumental *áñjasā* est usité adverbialement dans la langue classique avec le sens de « immédiatement » ou « en droite ligne », et a déjà des emplois analogues dans le Ṛig-Veda, où d'ailleurs, ce que n'ont remarqué ni M. Roth, ni M. Grassmann, il paraît se construire de préférence avec un verbe signifiant « enseigner », I, 139, 4; VI, 54, 1, cf. X, 32, 7 [2], probablement dans le sens de « nettement ». D'où vient cet usage? On cite un passage où la racine *añj* « oindre », construite avec un régime signifiant « chemin », exprimerait l'idée de « rendre glissant ». Mais j'ai montré plus haut [3] qu'il avait un tout autre sens. Est-il même très vraisemblable en soi que l'idée de la rapidité ou de la facilité de la marche

[1] Voir plus haut, p. 487 et 488.

[2] J'ai eu tort (*Religion védique*, I, p. 137), de chercher dans la forme *añjasīnām* un génitif pluriel de *añjasi* : c'est bien l'accusatif féminin singulier d'un dérivé *añjasīna*, cf. Aitareya Brāhmaṇa, IV, 17.

[3] P. 491.

ait été exprimée par l'image d'une « glissade » sur un chemin « onctueux »? Si on graissait quelque chose c'était plutôt le moyeu de la roue : le vers X, 156, 3 montre justement que les Āryas védiques connaissaient le vieux oing ou quelque chose d'approchant. *áñjasā* offrirait ainsi un parallélisme frappant avec *sukhá* : l'histoire de ce dernier mot montre comment un adjectif signifiant « dont le moyeu tourne bien » a pu prendre le sens général d'« aisé, heureux », et adverbialement de « facilement, heureusement ». Cependant, pour *áñjasā*, je crois qu'il faut faire entrer aussi en ligne de compte les formules liturgiques. Au vers X, 73, 7, on peut presque saisir le passage de l'idée d'« onction » des véhicules [1] dirigés vers les dieux, c'est-à-dire des sacrifices, à celle de course facile et rapide.

L'autre question porte sur deux passages où la forme *áñjas* serait un accusatif adverbial de même sens que *áñjasā*. Des deux, il en est un, I, 190, 2, où M. Grassmann lui-même abandonne ce sens dans sa traduction (pour en admettre un plus arbitraire encore). M. Ludwig l'y maintient, mais sans pouvoir arriver, ni dans sa traduction, ni dans son commentaire, à une interprétation satisfaisante. Le fait est que

[1] *yā́na*. Ce mot n'a pas le sens de « chemin », et ses emplois védiques s'expliquent parfaitement par le sens classique de « véhicule »; tout au plus pourrait-on y ajouter le sens, également classique, de « marche, voyage ». S'il se construit parallèlement à un mot signifiant « chemin », il ne se confond cependant pas avec lui pour le sens : la leçon *ajáyāna* (Atharva-Veda, XVIII, 2, 53), que M. Roth a tort, selon moi, de rejeter, paraît décisive

le vers est passablement mystique et panthéiste. Brihaspati y est, comme au vers X, 98, 1, identifié à d'autres personnages divins, à Vibhvan, à Mātariçvan. On dit en même temps de lui qu'il est l'« espace » comme on dit ailleurs qu'il enveloppe tous les êtres, II, 24, 11, et à ce mot « espace », *várāṃsi*, est joint le mot *áñjas* : pourquoi ce mot ne désignerait-il pas l'« enduit » des eaux, comme *aktú* au vers II, 30, 1, c'est-à-dire la mer céleste? Du même coup serait expliqué le vers I, 32, 2, où notre mot est rapproché de *samudrá* « la mer » : les eaux délivrées par Indra sont descendues dans la mer, dans l'enduit (des eaux) qui couvrent le ciel, c'est-à-dire en somme dans les nuages. Ces solutions ne s'imposent certainement pas : mais je crois avoir montré tout au moins qu'il y a là une question à résoudre.

áñji.

Encore un mot signifiant « onguent ». Il désigne, soit l'enduit brillant dont se décorent l'aurore et les Maruts, soit, en vertu des figures précédemment étudiées[1], l'offrande ou même la prière. Mais il n'est jamais adjectif.

Les vers I, 36, 13, et V, 52, 15, où M. Grassmann a répété après M. Roth qu'il s'appliquait aux prêtres[2] préparant l'offrande ou la versant dans le

[1] P. 487 et suiv.

[2] Il ne s'agit même pas de prêtres au vers V, 52, 15, mais de *sūri*, c'est-à-dire de patrons, d'hommes riches faisant célébrer le sacrifice à leur profit.

feu[1], présentent tout simplement la construction si fréquente de deux substantifs à l'instrumental, désignant, l'un la personne agent intermédiaire, l'autre la chose instrument de l'action. La formule «Nous appelons Agni avec les *onguents*, avec les prêtres[2]», I, 36, 13, équivaut à «Nous t'invoquons avec les prières, avec les prêtres», I, 127, 2; VIII, 46, 3. Il est vrai que dans cette seconde formule, M. Grassmann, renonçant à faire un adjectif du mot désignant la prière, qui est ici *mánman*, en fait un du mot qui désigne les prêtres, *vípra*, et lui donne le sens d'«inspiré» en le rapportant à la prière. Ce rapprochement permet de juger une méthode qui consiste à imaginer un expédient nouveau pour chaque cas particulier.

Ajoutons que le mot *añji*, substantif et rien que substantif, n'est pas à volonté masculin, féminin et neutre, comme le disent et M. Roth et M. Grassmann. Il n'est du moins jamais féminin : au vers X, 95, 6, c'est encore une construction parallèle de deux substantifs qui a fait attribuer ce genre au pluriel *añjáyas*, comme si le mot féminin *aruṇáyas* qui le suit devait être nécessairement un adjectif qui s'y rapporte. Quant au neutre et au masculin, ils paraissent être à peu près répartis entre le singulier et le pluriel[3].

[1] C'est par le composé *vṛishad-añji* «versant l'onguent», VIII, 20, 9, que cette idée est exprimée.

[2] Les deux mots sont même séparés par la césure entre le 3e et le 4e pāda.

[3] Cependant on trouve le masculin singulier au vers XXIII, 21

áṇu.

Adjectif signifiant « tout petit », mais qui n'est employé dans le Ṛig-Veda qu'au féminin *áṇvī* pris substantivement. *áṇvī*, selon M. Roth et M. Grassmann[1], désignerait les doigts, en tant que fins, délicats. Mais dans tous les passages où on le rencontre, il s'agit de la préparation du Soma. Or M. Roth et M. Grassmann enseignent eux-mêmes qu'un mot dérivé de *áṇu*, *áṇva*, désigne le tamis servant à purifier le Soma, avec ses « petits » intervalles par lesquels passe le liquide, et ce sens paraît en effet bien établi[2]. N'est-il pas naturel d'attribuer le même sens au mot *áṇvī*? Les Somas sont purifiés par les *áṇvī*, I, 3, 4 : pas de difficulté. Le Soma coule par la double opération de l'*áṇvī* et de la prière, IX, 15, 1; 26, 1, cf. 14, 6 : pas davantage. Reste le vers IX, 1, 7, qui mentionne expressément les dix sœurs, c'est-à-dire les dix doigts; mais pourquoi les *áṇvī* ne désigneraient-elles pas parallèlement les trous du tamis, qui, ainsi que les doigts, reçoivent, *gṛibhṇánti*, le Soma? Rien de plus fréquent que les constructions

de la Vājasaneyi-Saṃhitā, où le mot *añji* me paraît pouvoir garder son sens ordinaire d'onction : bien entendu, il s'agit de l'onction dont il est aussi question au vers X, 31, 10 du Ṛig-Veda.

[1] Qui ont ici pour eux l'autorité (?) du Naighaṇṭuka : mais le même livre ne donne-t-il pas le sens de doigt à *dhīti*?

[2] Particulièrement par les expressions *áty áṇvāni meshyàḥ*, *tiró áṇvāni meshyàḥ*, où *meshyàḥ* est d'ailleurs, non un génitif singulier comme le croit M. Grassmann, mais un accusatif pluriel construit parallèlement à *áṇvāni*, cf. IX, 8, 5.

de ce genre. Maintenant, si l'on demande pourquoi le mot *áṇvī* désignant le tamis de laine est féminin, il suffira de rappeler la figure qui le représente le plus fréquemment, c'est-à-dire « la brebis », *ávi*, *meshí*.

átathā.

Je doute fort de l'existence de ce mot bizarre que M. Roth, et après lui M. Grassmann, supposent formé de *a* privatif et de *táthā* « ainsi, oui » dans le sens de « qui ne dit pas oui, qui refuse ». Le prétendu nominatif *atathās*[1], I, 82, 1, me paraît être plutôt une 2ᵉ personne du sing. moy. de *at*, à l'imparfait, ou plus exactement au subjonctif impropre, et cette interprétation s'accorde beaucoup mieux avec l'emploi de la négation prohibitive *mā́*. La racine *at* signifie « aller, voyager ». On dit à Indra « ne voyage pas », c'est-à-dire « arrête-toi ici ».

átapta-tanū.

« Dont le corps n'a pas été cuit. » Désigne le mort qui n'a pas été brûlé (*Religion védique*, I, p. 79 et 193). M. Roth et M. Grassmann expliquent ici le mot corps, *Körper*, par le mot « *Masse* », pour aboutir au sens vague de « quelque chose de cru ». Ils me paraissent s'être complètement mépris tous les deux sur le sens de ce passage.

[1] La forme, si l'on s'en tient au texte de la Saṃhitā, peut très bien être prise sans accent (*mā́tathā iva*) : l'accent aurait été introduit abusivement dans le texte *pada*.

atasá.

Ce mot, d'origine inconnue, est-il bien un nom commun signifiant « broussailles » ? Ne serait-ce pas plutôt, comme le mot *atasī* dans le sanscrit classique, un nom propre de plante ou d'arbre ?

atasáyya.

Signifie bien « qui doit être imploré », mais vient du mot suivant, plutôt que d'un hypothétique *atasa*, qui aurait signifié « celui qui voyage autour » : la dérivation du sens serait difficile à comprendre.

atasí.

Ce thème, ou plutôt sans doute *atasī* (on n'a que le génitif pluriel *atasīnām*, VIII, 3, 13), signifie, non pas « mendiant », proprement « errant », comme le supposent M. Roth et M. Grassmann, mais comme l'a déjà reconnu M. Ludwig, « prière », proprement sans doute « voyageuse, messagère[1] ». C'est de ce mot que dérive le précédent.

áti.

Cette particule n'a dans le dictionnaire de M. Grassmann, comme dans celui de M. Roth, que des acceptions faciles à déduire les unes des autres : mais ce n'est pas une raison pour qu'il soit réellement usité dans toutes ces acceptions. Je crois que l'usage ad-

[1] *Religion védique*, I, p. 290.

verbial dans le sens de « extrêmement, très » est à retrancher pour le Ṛig-Veda [1].

Même observation pour le sens de « à travers (en parlant du temps), pendant », X, 77, 2 : les Maruts se fardent et prennent leur plus belle forme, non « pendant beaucoup de nuits », mais « au delà, au sortir de beaucoup de nuits », cf. VIII, 26, 3. Il sera prudent aussi de réserver le sens de « outre » jusqu'au jour où quelqu'un aura compris le vers Vâl., 8, 3, pour lequel il a été supposé sans grand profit [2]. M. Grassmann a rejeté très justement la construction de *áti* avec le génitif supposée par M. Roth.

[1] M. Roth ne l'avait proposé que pour le vers II, 28, 1 ; mais *ati* y semble plutôt construit avec le verbe qu'il faut de toute façon sous-entendre : « le dieu qui dépasse (tous les aûtres sacrificateurs) pour le sacrifice. » L'hypothèse du sens adverbial est encore moins nécessaire pour les quatre autres passages que M. Grassmann a ajoutés à celui-là : aux vers I, 143, 3 ; X, 11, 7 et 86, 2, *áti* se construit tout naturellement comme préfixe avec le verbe (dans le dernier « dépasser » c'est-à-dire « négliger ») ; le vers VIII, 46, 16 n'est pas très clair, mais le plus probable est que *áti* y est préposition et gouverne *kṛipayatás* (V. ce mot).

[2] En revanche, un lexicographe attentif, comme M. Grassmann, à relever les moindres nuances de sens, n'aurait pas dû confondre les passages où Soma est représenté coulant *à travers* le tamis, IX, 2, 1 ; 97, 4, avec ceux où il est représenté « *triomphant* en coulant de l'ennemi et des embûches », IX, 66, 22 ; 106, 13. Il est vrai que dans le dernier cas, à l'exemple de M. Roth, il fait de *hváras* précisément le tamis ; mais c'est là une de ces fantaisies qui me font parfois la partie trop belle, malgré l'appui qu'elles peuvent rencontrer accidentellement dans les interprétations, d'ailleurs divergentes, des commentateurs hindous. Au vers IX, 41, 2, il est évident que *suvitásya* dépend de *manāmahe*, qui ne doit donc pas être réuni à *áti* dans le sens de « hinüberstreben » : « Nous demandons la prospérité *au delà des liens*, en échappant aux liens. »

átithi.

Ce mot signifie « hôte » : voilà qui est incontestable. Il vient de la racine *at*, dans le sens de « voyager » : c'est encore au moins très probable. Ce qui est une chimère, c'est de prétendre, comme M. Grassmann, retrouver la valeur étymologique du mot au vers V, 50, 3. De ce qu'il y est construit parallèlement au mot *nṛí* « homme », il ne suit pas qu'il soit adjectif : il y a simplement apposition. Remarquons en passant que les hôtes dont il s'agit là, *et qu'on demande aux dieux*, sont les prêtres (cf. l'hymne I, 125, et le terme *adma-sád*). Il n'y a pas non plus à chercher, comme le croit M. Grassmann, une confirmation de l'étymologie, très vraisemblable je le répète, de *átithi*, dans le mot suivant.

atithín.

Ce mot, employé une seule fois, au féminin *atithínī*, comme épithète des vaches mythiques que Bṛihaspati a fait sortir des montagnes célestes, X, 68, 3, ne doit pas signifier simplement « voyageur, voyageuse ». Je crois plutôt qu'il a le même sens que *átithi* : mais je réserve la question pour l'article auquel donnera lieu une autre épithète qui l'accompagne, *sādhvaryā́*.

ati-yājá.

Le sens de « très pieux » semblerait un *lapsus* de M. Roth, s'il n'était reproduit dans le dictionnaire

abrégé. M. Grassmann, après l'avoir accepté, s'est vu lui-même obligé de le remplacer dans sa traduction par le sens inverse de « faux sacrificateur ». M. Ludwig traduit « celui qui sacrifie outre mesure ». Il est certain tout au moins que le mot à un sens défavorable. Je ne crois pas d'ailleurs qu'il désigne le sacrifiant, mais bien le sacrifice, selon le sens du mot *yāja* dans les autres composés où il figure : la formule « le prêtre du sacrifice », VI, 52, 1, est au moins aussi satisfaisante que « le prêtre du sacrifiant ». Reste à savoir en quoi ce sacrifice est mauvais. M. Ludwig a dans son commentaire une savante note sur le danger des offrandes excessives, et il y a bien des chances pour que notre mot signifie en effet « sacrifice excessif ».

átūrta-panthā.

Épithète d'Aryaman aux vers V, 42, 1; X, 64, 5. Elle signifie bien « dont les chemins ne sont pas dépassés » : on pourrait seulement ajouter que ces chemins sont des *sacrifices*, les chemins qui vont chez les dieux. Aryaman reçoit précisément dans ces deux passages les épithètes *páñcahotṛi*, *saptáhotṛi*, signifiant (cf. Sarasvatī *saptásvasṛi*, VI, 61, 10) « le premier des cinq » ou « des sept sacrificateurs ».

á-tṛishita.

Je ne pense pas que ce mot ait un sens différent de *á-tṛishṇaj* « non altéré ». Peu importe que les épithètes soient données ensemble aux pierres du pres-

soir, X, 94, 11; dans le même vers ces pierres sont appelées « immortelles » et « qui ne vieillissent pas ». La redondance est ordinaire dans les hymnes. Les pierres du pressoir n'ont pas soif, parce qu'elles boivent le Soma, cf. *ibid.*, 8. S'il fallait absolument donner à l'une des deux épithètes le sens moral de « non avides », je serais fort embarrassé pour choisir entre les deux.

á-tṛishyat.

A encore le même sens : il est bien possible que les objets auxquels cette épithète est appliquée, I, 71, 3, soient toujours les pierres du pressoir.

átka.

J'ai déjà soutenu (*Religion védique*, II, p. 305-306 et *Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 122) que ce mot n'avait pas d'autre sens que « vêtement », qu'il ne signifiait pas « éclair », comme on l'a admis pour un passage unique; il est possible d'ailleurs qu'au vers VI, 33, 3, *átkair* soit une faute pour *arkair*, mais dans le sens d'« hymnes » et non d'« éclairs ».

átya.

M. Roth admet que ce mot, signifiant étymologiquement « coureur » (de *at*), désigne le cheval. M. Grassmann, dominé par les préoccupations étymologiques, veut retrouver le sens primitif en divers passages. Si le mot est appliqué à Agni ou à quelque

autre dieu, I, 149, 3; 180, 2; III, 7, 9; V, 44, 3, il n'aura plus que le sens de «coureur». Mais quel est le dieu védique qui n'a pas été représenté sous la figure d'un cheval? Est-il une représentation plus fréquente pour Agni en particulier, dont il s'agit dans trois de ces passages, et peut-être dans tous les quatre? Ce n'est pas tout. Si le mot *átya* est construit avec un autre mot signifiant aussi «cheval», comme *sápti*, X, 6, 2; III, 22, 1, M. Grassmann n'en fera plus qu'une épithète de celui-là, sauf à faire de *sápti* à son tour une épithète, quand il sera construit avec *áçva*, VI, 59, 3 : tout cela pour ne pas reconnaître le fait si ordinaire dans le Ṛig-Veda de deux synonymes en apposition[1]. Concluons: le mot *átya* signifie «cheval» et n'a pas d'autre emploi.

átri.

Le sens étymologique est «dévorant» : rien de mieux. Mais le mot est dans le Ṛig-Veda le nom propre d'un ancien chantre, du chef mythique d'une famille sacerdotale. Faut-il, pour un passage unique où il est appliqué à Agni, supposer avec M. Roth et M. Grassmann, qu'il a gardé son sens adjectif? Mais

[1] Aux vers I, 52, 1 et III, 2, 3; II, 34, 3 et 13, M. Grassmann rapporte *átya* à des mots dont il est complètement indépendant. Dans les deux premiers passages, *vája* est le butin que le cheval doit conquérir; dans le troisième, le mot *áçva* est le terme auquel on compare, *átya* le terme de comparaison; enfin, dans le dernier, *pájasā* est un instrumental de manière, tandis que *niméghamānā átyena*, appliqué aux Maruts, rappelle que ces dieux «font uriner le cheval céleste», cf. I, 64, 6, c'est-à-dire font tomber la pluie.

Agni reçoit bien d'autres noms qui sont également des noms de chefs de race plus ou moins confondus avec lui (Voir *Religion védique*, I, p. 47-70 et *passim*). Réduit-on à un simple adjectif le nom d'Aṅgiras, par exemple, quand il est appliqué à Agni? Pourquoi traiter autrement le mot *átri*?

átharvan.

N'est également employé que comme nom d'un ancien prêtre et de sa race. Il n'y a pas l'ombre d'une raison pour en faire dans deux ou trois passages, avec M. Roth et M. Grassmann, un nom commun désignant le prêtre en général. Je renonce à discuter des interprétations aussi arbitraires.

atharvī́.

M. Roth dit «percée d'une pointe (de flèche ou autre)», M. Ludwig[1] «armée d'une lance», et M. Grassmann «prêtresse»: on voit qu'il y a de la marge. Les deux premiers sens se rattachent à celui qui a été imaginé pour expliquer les mots obscurs *atharī́*, *atharyú*, etc., que je passe sous silence sans garantir la signification qu'on leur a attribuée : c'est un échafaudage d'hypothèses. M. Grassmann dit «prêtresse», rattachant au moins notre mot à *átharvan*. Personne n'a l'air de se douter que Viçpalā est un personnage mythique (*Religion védique*, II, p. 489). Je me contenterai de rapprocher l'applica-

[1] En reconnaissant dans son commentaire que le mot est obscur.

tion qui lui est faite du nom d'*atharvi*, de celle du nom d'*áṅgirastamā* « à l'aurore », VII, 75, 1; 79, 3.

a-dakshiṇá.

Ce mot, étant appliqué aux Navagvas, qui sont d'anciens prêtres, doit signifier, non pas « qui ne donnent pas », comme l'entendent M. Roth et M. Grassmann, mais « qui ne reçoivent pas la *dákshiṇā* ou salaire du sacrifice » : les Navagvas ont, sans salaire, d'une façon désintéressée, « trait les (montagnes) inébranlables », c'est-à-dire « en ont fait sortir les eaux ou la lumière », X, 61, 10.

á-dabdha.

« Qui ne peut être trompé, à qui on ne peut nuire par la tromperie ». Apparemment Soma, qui a mille yeux, IX, 60, 1 et 2, et qui voit tous les êtres, IX, 73, 8, a autant de titres qu'aucun autre dieu à l'épithète « infaillible ». M. Roth et M. Grassmann n'enseignent pas moins que ce mot, quand il est appliqué à Soma, signifie « clair, pur » : le lecteur appréciera. Il devrait aussi signifier, selon M. Roth, *integer*, ou, selon M. Grassmann, « sincère, pieux ». Comment cela ? Par le passage du sens passif au sens actif apparemment ? En réalité, dans les deux vers où M. Grassmann introduit ce nouveau sens, il s'applique, non à un homme, mais à un dieu : il y a eu erreur de construction[1].

[1] Dans l'un et dans l'autre, anacoluthe évidente. Au vers X, 87, 24, à Agni, le poète après avoir dit « je t'excite », proprement « je

á-dābhya.

Signifie aussi « infaillible ». M. Grassmann a raison de soutenir contre M. Roth que cette épithète, appliquée à la lumière, ne signifie pas « pure », mais c'est aussi s'éloigner du sens véritable que de traduire « indestructible ». La lumière peut très bien être appelée « infaillible », puisque le soleil, par exemple, est l'œil par lequel les dieux observent les actions des hommes.

1. *á-diti.*

A supprimer. Il n'y a qu'un seul mot *á-diti.* (Voir *Religion védique*, III, p. 97.)

2. *á-diti.*

J'ai traité des emplois de ce mot dans ma *Religion védique*, III, p. 88-89, 97, 160-161. Mais il y a près de sept ans que cette partie de l'ouvrage est imprimée. En revenant aujourd'hui sur ma première étude, pour la rectifier sur certains points, je n'ai guère à me reprocher que d'avoir trop facilement accepté de mes devanciers des sens qui me paraissent aujourd'hui insuffisamment justifiés. En effet, le mot

t'aiguise », puis « veille » et non « veille sur, protège », ajoute « par mes prières » et qualifie Agni d'« infaillible, *adabdha* », en construisant cet adjectif, comme régime, non du second verbe, mais du premier. L'auteur du vers Vâl., 11, 3, après avoir dit « protégez l'homme pieux, Indra et Varuṇa », ajoute, en le recommandant particulièrement à Varuṇa : « celui de vous qui, infaillible, protège par sa sagesse ». C'est faire une seconde violence au lexique que d'attribuer pour ce seul passage au verbe *abhí pắti* le sens de « aufmerksam achten ».

désignant un personnage divin de forme assez indécise et d'origine abstraite, on a abusé de cette situation pour le prendre tour à tour dans toutes les acceptions imaginables.

En dehors de ses emplois comme nom d'une déesse mère des Ādityas, M. Roth, fidèlement suivi par M. Grassmann, suppose qu'il est, tantôt un adjectif signifiant : 1° « libre »; 2° « sans limites, infini »; 3° « sans fin, inépuisable »; tantôt un substantif abstrait signifiant : 1° « liberté, sécurité »; 2° « étendue sans limites »; tantôt un adjectif pris substantivement et désignant la vache, proprement « l'inépuisable », puis au figuré : 1° « l'épouse »; 2° « le lait ». Quant à la déesse elle représenterait l'étendue sans limites.

L'histoire du mot me paraît beaucoup moins compliquée. Il signifie d'abord « liberté », proprement « le fait de n'être pas lié » : ainsi on demande l'anéantissement des démons, des Yātudhānas, pour l'*áditi*, c'est-à-dire pour être libre, X, 87, 18. La liberté a été personnifiée en une déesse, comme divers autres biens également désignés par des noms abstraits, par exemple le « bien-être », *svastí*, qui figure précisément dans une énumération de personnages divins à côté d'Aditi, IV, 55, 3. Enfin différents êtres, passagèrement identifiés à cette déesse d'origine abstraite, en ont pris le nom. En somme, un seul sens primitif avec des applications diverses. Nulle valeur adjective à proprement parler[1] : tout au plus pour-

[1] C'est en cela surtout que j'ai à rectifier ma première étude.

rait-on supposer que par un passage du sens abstrait au sens concret dont il y a de nombreux exemples dans la langue védique, le mot « liberté » aurait pris le sens d'« être libre ».

Maintenant, qu'est-ce que la « liberté », ou plus exactement l'« absence de liens »? C'est la forme du bien exactement opposée à une forme du mal désignée dans les hymnes, soit par le terme même de « lien », *pâça*, etc., soit par des mots tels que *áṃhas* « angoisse »; c'est l'équivalent du « libre espace », *várivas*, *urú*, *u lokâ*. Et qu'est-ce que l'« angoisse » ou les « liens »? Dans l'ordre naturaliste, c'est, comme le mal en général, la nuit ou la sécheresse[1]. Dans l'ordre moral, c'est le péché. L'« absence de liens » pourra donc être tour à tour le jour, la fertilité due aux eaux du ciel, l'espace même où s'épanchent la lumière et les eaux, et enfin l'innocence. Ainsi la formule « être rendu à la grande *áditi* pour voir le père et la mère », I, 24, 1 et 2, peut faire allusion, par opposition à l'« angoisse » de la nuit, au lever du jour qui rend visibles le ciel et la terre. Une autre formule « être sans péché pour l'*áditi*, pour avoir l'*áditi*[2] », V, 82, 6, nous montre mieux encore le rapport des idées de liberté et d'innocence, surtout au vers I, 24, 15, où il est question en même temps

[1] Les eaux sont, comme on sait, enveloppées, enlacées par le démon Ahi Vṛitra, dont le premier nom signifie « serpent », mais éveille la même idée que le mot *áṃhas* « angoisse », tiré de la même racine.

[2] M. Grassmann donne à notre mot, pour cette formule si caractéristique, le sens vague de « bien-être impérissable ».

des liens de Varuṇa, ces liens dont il enlace le pécheur[1].

La déesse Aditi pourra représenter également ces différents biens. C'est surtout comme personnifiant l'innocence qu'elle a pu devenir la mère des Âdityas, de Mitra et Varuṇa, dieux de la justice. Elle rend l'homme « sans péché », IV, 39, 3. On demande à être sans péché aux yeux[2] d'Aditi, IV, 12, 4. Les formules qui lui sont adressées font sans doute allusion au sens étymologique de son nom quand elles lui demandent l'espace, *urú*, IV, 25, 5, cf. V, 46, 6; VIII, 25, 10; 47, 9, la délivrance de l'angoisse, *áṃhas*, VII, 40, 4; VIII, 18, 6; X, 36, 3, ou qu'elles comparent à un prisonnier enchaîné celui qu'Aditi doit rendre libre, VIII, 56, 14 et 18.

Dans l'ordre naturaliste, elle donne la lumière, VII, 82, 10[3], et cette déesse « brillante », I, 136, 3, a pour face ou pour manifestation l'aurore, I, 113, 19.

Plus généralement, elle est, comme Pṛçni par exemple, une des formes innombrables de la vache céleste. Ainsi s'expliquent ces expressions : « le lait d'Aditi », IX, 96, 15; X, 11, 1, d'où M. Roth et M. Grassmann induisent fort inutilement pour *áditi* le sens de « vache »[4], proprement disent-ils « l'inépui-

[1] *Religion védique*, III, p. 157.

[2] Pour l'emploi du génitif, cf. tout particulièrement Atharva-Veda, VII, 34, 1.

[3] M. Grassmann fait ici fort inutilement d'*áditi* une épithète de Savitar.

[4] Il n'y a aucune raison d'introduire le sens de « vache » aux vers

sable»; «la vache Aditi», où ils font de notre mot une simple épithète «inépuisable», sans tenir compte de la mention des Âdityas, VIII, 90, 15, de Mitra et Varuṇa, I, 153, 3, cf. VI, 67, 4, dans la même formule.

Du prétendu sens de «vache», M. Roth passe à celui de «lait» : on aurait désigné ainsi le lait auquel le Soma est mêlé[1]. M. Grassmann va plus loin dans l'application de la méthode étymologique : selon lui, *áditi* désignerait directement le lait en tant qu'«inépuisable». La vérité est qu'il ne le désigne, ni directement, ni indirectement. L'expression *áditer upásthas* signifie «le sein d'Aditi», rien de plus, rien de moins, dans les hymnes à Soma aussi bien qu'au vers VII, 88, 7, par exemple, ou au vers X, 5, 7[2], cf. 72, 4. Le Soma préparé «dans le sein d'Aditi», IX, 26, 1; 71, 5, cf. 74, 5; X, 70, 7, est le Soma céleste, cf. IX, 26, 3; 71, 1-4 et 9; 74, 1-4 et 6, à moins, ce qui reviendrait au même en somme, qu'un des ustensiles du sacrifice, par exemple la peau de vache sur laquelle on presse le Soma, ait reçu le nom de la mère céleste qu'elle représenterait sur la terre. On ne peut s'étonner qu'Aditi elle-même élève

IX, 69, 3; 74, 3, comme le fait encore M. Grassmann. Sur V, 31, 5, voir p. 512.

[1] Cette explication se ramènerait à celle que j'ai donnée moi-même des emplois analogues et *réels* du mot *gó* (*Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 124 et suiv.); c'est la condamnation par M. Roth lui-même de celle qu'il a donnée sous le mot *gó*, et d'après laquelle *gó* désignerait le lait en tant que «produit de la vache».

[2] Ici aussi, M. Grassmann propose le sens de lait !

la voix, de concert avec les pierres du pressoir, pour exciter Indra, V, 31, 5, puisqu'il est dit ailleurs de la mère d'Indra, plus ou moins complètement identifiée avec Aditi elle-même, qu'elle lui a versé le Soma[1].

Selon M. Roth, c'est également du prétendu sens de « vache » qu'on serait passé à celui d'« épouse », par exemple, au vers XI, 1, 1, de l'Atharva-Veda : en réalité l'épouse « qui désire des fils » reçoit le nom d'Aditi « mère de héros », *ibid.*, 11, comme une appellation de bon augure.

C'est par une imposition analogue du nom d'Aditi à différents êtres, divins ou humains, que s'expliquent tous les emplois du mot où on lui a attribué une valeur adjective. Ce qui prouve que dans l'expression *dyaúr áditis*, V, 59, 8; X, 63, 3, cf. 2, le mot *áditi* n'est pas une épithète du ciel, c'est que le nom d'Aditi, au singulier, est pareillement donné au ciel et à la terre réunis en couple[2], IV, 55, 1; VII, 62, 4. N'est il pas dit au vers I, 89, 10 : « Aditi est le ciel, Aditi est l'atmosphère, » etc.? Remarquons en passant que, pour ce vers, M. Grassmann donne au mot *áditi* le sens (substantif) d'« infini »[3]. Or le passage a incontestablement une portée pan-

[1] *Religion védique*, III, p. 104.

[2] Il est donné aussi à la terre seule, Atharva-Veda, VI, 120, 2.

[3] Il en fait autant pour le vers I, 113, 19 où l'aurore est appelée « la face d'Aditi », et pour le vers X, 72, 4, où il a reculé devant le paradoxe si net et si védique : « Daksha est né d'Aditi; Aditi est née de Daksha ». Nous reviendrons sur le vers V, 62, 8, à propos du mot *díti*.

théiste : mais de ce qu'Aditi y représenterait l'infini (il serait plus exact de dire le grand tout), il ne résulterait pas qu'elle dût perdre son nom.

On lit encore dans le même vers : « Elle est la mère, elle est le père, elle est le fils, elle est tous les dieux, elle est les cinq races, elle est ce qui est né, elle est ce qui doit naître. » Faut-il beaucoup s'étonner après cela que son nom soit donné à différents êtres, même mâles? Priçni d'ailleurs, que nous avons déjà rapprochée d'Aditi, n'est-elle pas tour à tour mâle et femelle [1]?

Il n'est pas très facile de décider quel est l'Aditi mâle [2] des vers IV, 3, 8; X, 92, 14. En tout cas, les passages où cet Aditi est Agni concordent parfaitement avec la double identification d'Aditi au « fils », et d'Agni à Aditi, II, 1, 11. Sans doute l'hymne qui renferme la seconde est expressément panthéiste comme la formule où se rencontre la première, et on ne peut pas reconnaître le même caractère à tous les passages où Agni reçoit le nom d'Aditi. Mais dans presque tous [3], on découvre facilement la raison de l'identification. Agni est appelé Aditi quand il donne l'innocence, I, 94, 15, comme Aditi elle-même, cf. Atharva-Veda, VII, 34, 1. Au vers IV, 1, 20, le même terme est destiné à former un jeu de mots avec *átithi*, et ce qui prouve qu'il y a bien la valeur

[1] *Religion védique*, II, p. 397-398.

[2] Au vers IV, 39, 3, il n'y a aucune raison de faire d'Aditi un personnage mâle : *sá* se rapporte au chantre.

[3] Le seul passage indifférent est VIII, 19, 14.

d'un nom propre, c'est qu'au vers VII, 9, 3, où le même jeu de mots est répété, Agni reçoit en outre le nom de Mitra[1].

Soma est une autre forme du « fils », et il « devient » Aditi, VIII, 48, 2, cf. V, 44, 11, quand il écarte la colère céleste.

Reste, comme preuves réelles ou apparentes de la valeur adjective du mot *áditi*[2], le pluriel au vers VII, 52, 1 : « Ô Ādityas, puissions-nous être *áditayas* », et le dérivé *adititvá*, au vers VII, 51, 1. Comme on le voit, il s'agit de deux hymnes attribué à Vasishṭha, qui se suivent immédiatement dans la collection : il y a beaucoup de chances pour qu'ils soient du même auteur, et les deux exemples peuvent être considérés comme n'en faisant qu'un. Au vers VII, 51, 1, le rapprochement de *adititvá* et de *anāgāstvá* montre que la « qualité d'*áditi* » est équivalente à l'« innocence ». Or la déesse Aditi est l'innocence personnifiée. Est-il impossible que le lyrisme d'un ṛishi ait été jusqu'à prendre son nom comme synonyme d'« innocent » ? Maintenant, dans quelle mesure le mot est-il ainsi passé du sens abstrait au sens concret ? Un seul exemple ne peut suffire pour le décider. Mais en tout cas, il me paraît plus prudent d'admettre une pereille dérivation de sens, que d'attribuer au mot *áditi* une valeur adjective primitive[3].

[1] Cf. *Religion védique*, III, p. 135.

[2] Sur VII, 82, 10, voir p. 510 n. 3.

[3] Au vers X, 100, 1, cité par M. Grassmann sous son n° 3 « qui ne cesse pas, éternel », le mot a évidemment son sens de substantif

á-dū.

Ce mot, supposé pour expliquer comme un nominatif pluriel la forme *áduvas*, est à remplacer par *á-duvas*, adverbe, « sans recevoir de dons ». Il n'existe pas de mot *dū*. Voyez *dúvas*.

á-deva.

Ne change pas de sens au vers VI, 22, 11, comme le croit M. Grassmann; l'« impie », quand impie signifie « démon », s'oppose à un dieu, aussi bien qu'un « non-dieu ».

ádbhutainas.

Je ne crois pas que ce mot puisse signifier, comme le veulent M. Roth et M. Grassmann, « chez qui on ne peut remarquer aucune faute ». Il signifierait « dont les fautes sont mystérieuses », si faute il y avait. Mais *énas* désigne le « mal » en général, et particulièrement le mal fait aux hommes, soit par d'autres hommes, soit par les dieux mêmes[1], IV, 12, 5. Or les Maruts sont des dieux parfois terribles comme leur père Rudra, et les Ādityas, dieux mystérieux entre tous, lient comme ils délient : rien d'étonnant donc que les Maruts, V, 87, 7, et les Ādityas,

abstrait « la liberté »; de ce que deux substantifs sont construits parallèlement, il ne suit pas que l'un d'eux doive de toute nécessité être transformé en adjectif. Sur le vers VII, 18, 8, voir *Religion védique*, II, p. 365.

[1] Cf. *Religion védique*, III, p. 152 et suiv.

VIII, 56, 7, reçoivent l'épithète «faisant du mal mystérieusement».

adma-sád.

Signifie bien «convive». On aurait pu seulement ajouter que ce titre est donné à Agni, VIII, 44, 29, cf. 43, 19, et aux prêtres, I, 124, 4; VII, 83, 7 (Voir *Revue critique,* 11 décembre 1875, p. 371), et équivaut à peu près à celui d'«hôte» également donné au prêtre divin et aux prêtres mortels (Voir plus haut *átithi*).

admasádya.

«Assistance au festin», c'est-à-dire «le fait d'être reçu comme hôte», et finalement «le fait d'officier comme prêtre», VIII, 43, 19. Voir *adma-sád.*

admasádvan.

Dérivé, dit M. Grassmann, de *adma-sád* dans le sens de «qui a des compagnons de table». Non, mais composé de *ádman* et de *sádvan*, synonyme de *adma-sád,* et appliqué également à Agni, VI, 4, 4.

á-dyu.

Ne signifie ni «sans tranchant», comme le voulait autrefois M. Roth, ni «non brûlant», comme l'entend M. Grassmann, dont M. Roth a admis depuis l'interprétation. En effet, *dyú* ne signifie ni «tranchant», ni «feu»: il signifie «jour», et *á-dyu* ne peut vouloir dire que «sans jour, plongé dans

les ténèbres». On demande aux dieux de plonger dans les ténèbres l'incantation du méchant, VII, 34, 12, comme on leur demanderait d'y plonger le méchant lui-même, X, 89, 15 et *passim.*

á-dri.

Je me déclare d'abord incapable de distinguer les cas où ce mot devrait, selon M. Grassmann, signifier simplement «rocher», de ceux où il signifie «montagne». Mais voici qui est plus important : le sens de «pierre de jet» est à supprimer. M. Grassmann l'a lui-même abandonné dans sa traduction pour le vers I, 61, 7. L'hypothèse du même sens ne lui a pas été d'un grand secours pour une interprétation satisfaisante du vers I, 168, 6 : il y prend l'*instrumental ádriṇā* dans le sens de *ádrir iva* «comme une pierre de jet» (*sic*). Reste le vers I, 51, 3, le seul[1] pour lequel M. Roth ait imaginé ce sens de «pierre de jet». Mais dans un passage où il est question des exploits mythologiques d'Indra, par exemple de l'ouverture de l'étable céleste en faveur des Aṅgiras, je ne vois pas pourquoi l'*ádri* que le dieu «fait danser» serait une pierre de jet, plutôt que la montagne «inébranlable» que lui seul peut «ébranler», III, 30, 4 et *passim.* Dès lors, il y a lieu de se demander si *ádri* a jamais eu d'autre sens propre que celui de «montagne», le seul qu'il ait en effet dans les textes classiques, et si ce n'est pas par

[1] Sur *adrivat,* voir ci-après.

figure qu'il désigne sur la terre les pierres du pressoir comme il désigne le nuage dans le ciel. Pour moi, je n'hésite pas : les pierres d'où le Soma coule dans le sacrifice représentent les montagnes, c'est-à-dire en fin de compte les nuages d'où il coule sous sa forme céleste.

ádri-budhna.

Cette épithète du trésor céleste, X, 108, 7, signifie « qui est au fond de la montagne » plutôt que « solidement établi sur des rochers », comme le pensent M. Roth et M. Grassmann. C'est ce que prouverait au besoin l'application dans la Vâjasaneyi-Saṃhitâ, XIII, 42, de la même épithète au cheval céleste, fils du nuage.

adri-vat.

Employé seulement au vocatif *adrivas*, épithète d'Indra, et une fois de Varuṇa, une autre fois de Soma, ne peut signifier « armé d'une pierre de jet », si *ádri* n'a pas d'autre sens que « montagne »[1] : mais pourquoi les dieux, et en particulier Indra, ne recevraient-ils pas la qualification de « maître de la montagne »? La conquête de la montagne céleste n'est-elle pas l'exploit le plus ordinaire d'Indra? Le mot pourrait aussi signifier tout simplement « habitant de la montagne », c'est-à-dire « du ciel ».

[1] Voir ci-dessus p. 517.

a-drúh, a-druhvan.

Signifient proprement « qui ne trompe pas ». Voir *Religion védique,* III, p. 180-181.

a-dvishenyá.

N'est-il pas « qu'on ne doit pas haïr », plutôt que « non malveillant »?

ádha.

Article bien étudié chez M. Grassmann. Parmi les emplois qu'il signale, je ne vois actuellement à supprimer que le n° 3, le mot *ádha* n'ayant, dans les passages cités, aucun rapport particulier avec la conjonction qui suit; le n° 5, que lui-même laisse sans exemple; le n° 9, *ádha* signifiant simplement « et »[1] (n°s 10 et 11) aux vers IV, 10, 2, et X, 6, 7; enfin la prétendue combinaison *ádha kím,* au vers IV, 5, 14, où ces deux particules sont même séparées par deux autres mots : M. Grassmann a d'ailleurs renoncé lui-même dans sa traduction au sens, voisin de celui du classique *atha kim*, qu'il lui avait attribué dans son dictionnaire.

adharắt, adharắttāt.

Signifient tous les deux, non pas « dessous », mais « de dessous » ou « du sud ».

[1] La chose est particulièrement évidente au vers X, 6, 7, où *ádha* est répété.

ádhi.

Le long article que M. Grassmann consacre à ce mot pourrait, dans l'intérêt de la clarté comme de l'exactitude, être considérablement réduit : *ádhi* se joint à l'accusatif[1], à l'instrumental[2] et à l'ablatif[3] aussi bien qu'au locatif, *sans en changer le sens*[4]; il signifie « en outre » dans les énumérations de noms de nombre[5].

[1] VI, 6, 4 et VII, 36, 1 (où l'accusatif *prátīkam* exprime l'idée impliquée dans le verbe moyen *á-īdhe :* Agni allumé présente une large face). Des autres passages cites par M. Grassmann pour l'emploi de *ádhi* avec l'accusatif, deux, I, 188, 6 et V, 61, 12, offrent en réalité la particule construite avec l'instrumental (*ádhi criyá*), à moins qu'elle ne doive être jointe comme préfixe au verbe de la proposition; dans un autre, IV, 30, 15, *ádhi* réunit peut-être *páñca* aux noms de nombre précédents; enfin, au vers IX, 12, 3, *çritás* n'appelle évidemment pas l'accusatif, pas plus avec *ádhi* que sans préposition : *gaurí* est là, comme l'admet M. Whitney dans sa grammaire, un locatif singulier, cf. IX, 14, 1, et non un accusatif duel.

[2] Dans les locutions *ádhi snúnā, ádhi snúbhis,* où l'instrumental signifie « en passant par... »; peut-être aussi avec l'instrumental de manière dans *ádhi criyá* (voir la note précédente).

[3] Je ne m'arrête pas à de simples *lapsus* tels que le locatif duel *bhruvós,* IV, 38, 7, donné pour un ablatif.

[4] L'indifférence de *ádhi* pour les différents sens exprimés par les différents cas se trahit particulièrement au vers V, 78, 9, où il se joint tour à tour au locatif du lieu où l'on est et à l'ablatif du lieu d'où l'on sort.

[5] VII, 18, 14; X, 93, 15, probablement aussi IV, 30, 15 (Voir note 1 ci-dessus), cf. VIII, 54, 11. M. Grassmann cherche encore le sens de « en outre » dans plusieurs autres combinaisons : pour les vers IV, 18, 12 et VI, 34, 1, il suffit d'opposer la fin de son article (où il se réfute lui-même) au commencement; au vers III, 53, 16, *ádhi* est également construit avec un locatif; reste le vers VIII, 4, 13, où *ádhi* est sans doute un préfixe à joindre au verbe de la

ádhi-gartya.

Non pas « qui est sur le siège du char », mais « qui est dans la fosse ». Voir *Religion védique,* III, p. 31-32, 122-125. Nous reviendrons sur ce mot à propos de *gárta.*

ádhi-ratha.

Ce mot est-il, comme l'entendent M. Roth et M. Grassmann, un substantif neutre signifiant « charge de char », ou un adjectif signifiant « qui fait la charge d'un char »? Je préfère la seconde interprétation, parce que le mot ne se rencontre qu'avec le mot *sahásra* « mille », qui se construit de même avec les adjectifs *gávya* et *áçvya* : simple question de précision philologique, le sens étant identique dans l'une et l'autre analyse. Quand un poète dit « les mille charges de char » pour désigner les offrandes faites à Indra par l'intermédiaire d'Agni, X, 98, 9 et 10, cf. 11, ne fait-il pas allusion au char qui, selon le rituel du sacrifice, porte les tiges du Soma?

adhi-vaktṛi, adhi-vāká.

Termes équivalents à « protecteur, protection ». Mais comment ont-ils pris ce sens? C'est une question que je réserve pour l'étude de la racine *vac* avec le préfixe *ádhi.*

proposition (ainsi qu'au vers VIII, 10, 4 où *yáyos* paraît être un génitif plutôt qu'un locatif).

á-dhenu.

Il n'y aurait pas grand inconvénient à traduire comme un adjectif, « ne donnant pas de lait », ce terme qui se construit en apposition avec le mot *gó* « vache », I, 117, 20, dans le sens de « qui n'est pas une vache laitière », si cette interprétation ne se rattachait pas à l'idée, entretenue par M. Grassmann, que le mot simple *dhenú* est lui-même employé comme adjectif : voir *dhenú*. Au vers X, 71, 5, également, on doit, pour respecter l'image que le poète a en vue, s'en tenir au sens de vache : celui qui n'a pas compris la parole sacrée n'emporte qu'une simple illusion « qui n'est pas une vache laitière » comme doit l'être la vraie parole.

á-dhri. Voir *ádhri-gu.*

ádhri-gu.

Le sens de « qu'on ne peut arrêter, qui va sans pouvoir être arrêté », imaginé par M. Roth, et accepté par M. Grassmann, est une hypothèse qui semble dénuée de tout fondement. Le mot *gu* n'a jamais signifié « allant » (pour *vanar-gu*, voir ce mot) : il n'a pas d'autre sens que « vache ». Quant au mot *ádhri*, il n'est connu que par ce composé [1] et par un autre, *adhrí-ja* [2]. Ce dernier doit signifier « qui est né d'*ádhri* »,

[1] Au vers V, 20, 10 de l'Atharva-Veda, l'édition même de M. Roth porte *ádrir*, et non *ádhrir*.

[2] La différence d'accentuation ne me paraît pas une raison suffisante pour séparer les deux mots.

et *ádhrigu* « qui a pour vache *ádhri* »; *ádhri*, quelque soit son sens étymologique, « qu'on ne peut arrêter », si l'on veut, désigne donc un être femelle, apparemment une forme quelconque de la vache mythique (cf. *pṛçni-gu*), et il a pu être appliqué aux hommes, qui ont pour vache la prière ou l'offrande, aussi bien qu'aux dieux, qui ont pour vache l'aurore ou la nuée.

adhrija. Voir le précédent.

a-dhvasmán.

N'a pas le sens vague de « sans tache » par la raison que *dhvasmán* n'a pas le sens vague de « tache » : voir *dhvasmán.* Le mot simple signifie « poussière » et le composé « sans poussière ». Les chemins des dieux, II, 34, 5; IX, 91, 3, cf. II, 35, 14, et leurs chevaux, I, 139, 4, sont sans poussière : c'est déjà le mythe bien connu de l'époque classique. Cf. le sens de *dhvaṃs* et de *dhūsara,* et les emplois védiques de *areṇú.*

án-agnitrā.

Ne signifie pas « qui n'entretient pas le feu », comme le veulent M. Roth et M. Grassmann, par la raison que la racine *trā* n'a que le sens de « protéger, défendre ». Comme il existe un mot *trā́,* identique à la racine, qui signifie « protecteur », et qui figure précisément dans des passages où les « races » humaines sont représentées choisissant un dieu pour protecteur, I, 100, 7; IV, 24, 3, il est hors de

doute que les « races » *ánagnitrās*, I, 189, 3, sont celles « qui n'ont pas pris Agni pour protecteur ».

án-apavyayat.

La racine *vyā* signifie « envelopper » ou « s'envelopper, se revêtir »; avec *ápa*, elle prend le sens inverse d'« écarter », Atharva-Veda, VI, 91, 1, ou « retirer un vêtement, se dégager de »[1]. Comment arriver de là au sens, d'ailleurs assez vague, de « nicht ablassend » proposé par M. Roth, et accepté par M. Grassmann? Il est vrai qu'en s'en tenant aux sens connus, on sera obligé de traduire au vers VI, 75, 7 : « Les chevaux détruisent les ennemis sans s'en dégager », ce qui semblera assez étrange. Mais poursuivons l'étude du passage. Comment ces mêmes chevaux détruisent-ils les ennemis? « En les écrasant *du bout du* pied ». Vous lisez bien : du bout du pied, *prápada*, constamment opposé dans les textes au talon, *pārshṇi*. Si ce n'est pas encore assez pour prouver que le vers en question est une énigme, comme la plupart de ceux dont se compose l'hymne VI, 75, je citerai à l'avance le mot *vṛishapāṇi*, épithète des mêmes chevaux. M. Roth et M. Grassmann le traduisent « qui a de forts sabots ». Mais je n'admettrai jamais qu'un mot aussi usité que *pāṇi* « main », et de sens aussi nettement déterminé, puisse prendre, pour les besoins de

[1] Au vers VII, 81, 1, on peut entendre, soit que l'aurore s'est dégagée de l'obscurité, soit qu'elle l'a écartée : mais l'emploi de la racine *vyā* avec la forme active et le sens neutre est prouvé en tout cas par le vers II, 29, 6, où elle est accompagnée du préfixe *á*.

l'interprétation de quelques formules védiques, une valeur absolument différente. *A priori*, il est évident pour moi que, dans les cas en litige, c'est la *mythologie* védique qui substitue l'idée de « main » à celle de « sabot ». Les chevaux mythiques ont, non seulement des ailes, mais des cornes, I, 163, 9 : pourquoi n'auraient-ils pas aussi des mains? Dans l'ordre naturaliste, c'est un lieu commun que l'équivalence mythologique des « pieds » et des « mains » comme représentation des rayons du soleil. Il n'en faudrait pas plus pour justifier, de la part de poètes aussi friands de paradoxes que les ṛishis, l'application aux chevaux solaires, et généralement aux chevaux célestes, des épithètes *hiraṇyapāṇi* « aux mains d'or », VIII, 7, 27, *drávatpāṇi* « qui court sur les mains », littéralement « dont les mains courent », VIII, 5, 35, d'autant plus que les mêmes épithètes, I, 3, 1; 22, 5 et *passim*, ou des épithètes analogues, VII, 73, 4, cf. I, 38, 11, sont attribuées aux dieux mêmes. En dehors des composés de ce genre, on n'a pu signaler *dans toute la littérature sanscrite* qu'un seul exemple du prétendu sens de « sabot », et toujours dans le Ṛig-Veda, au vers II, 31, 2. Il s'agissait dans ce dernier passage d'échapper au sens : « Les chevaux frappent de leurs mains la surface de la terre », ou plutôt « frappent avec les mains sur la surface de la terre », car le texte ne dit pas autre chose. En substituant le sens de « sabot » ou « pied » à celui de « main » on arrive pour l'ensemble du passage au sens suivant, adopté par M. Ludwig comme par M. Grass-

mann : « Quand les chevaux rapides, parcourant l'air en le frappant de leurs pieds, foulent avec leurs sabots la surface de la terre. » C'est-à-dire qu'on n'échappe à l'énigme que pour aboutir au nonsens. Eh bien non ! le mot *pāṇi* ne signifie pas « sabot », il signifie « main », et pas autre chose. Les pieds des chevaux en question étant occupés dans l'air, ce sont leurs *mains* qui travaillent sur terre. Veut-on savoir ce qu'elles y font? C'est précisément le composé *vṛisha-pāṇi* qui nous l'apprendra : nos chevaux, car ce sont les mêmes qui figurent au vers VI, 75, 7, ont « à la main les mâles » c'est-à-dire « les pierres à presser le Soma » (X, 94, 6 et *passim*), cf. *grâva-hasta*, I, 15, 7. Les chevaux eux-mêmes ne diffèrent pas de ces taureaux dont il est dit ailleurs, I, 84, 16, qu'ils ont des flèches à la bouche (leurs prières) et qu'ils frappent au cœur (des dieux). Ce sont les prêtres tout simplement. Au vers II, 31, 2, en même temps qu'ils frappent sur la terre avec leurs mains (tenant les pierres qui broient les tiges de Soma), ils traversent les airs, c'est-à-dire jouent le rôle de coursiers célestes amenant les dieux au sacrifice, ou conduisant leurs patrons à la victoire. Au vers VI, 75, 7, en même temps qu'ils ont les pierres du pressoir à la main, ils triomphent des ennemis en les écrasant de la pointe du pied, et sans se dégager d'eux, c'est-à-dire en somme, sans le moindre effort, *et sans changer de place.* Ajoutons que ces paradoxes liturgiques peuvent contribuer à l'explication des épithètes dont il a été question plus haut, les che-

vaux des dieux pouvant être à l'occasion confondus avec les prêtres qui amènent les dieux au sacrifice.

ánapasphur, ánapasphura, ánapasphurat.

Ces mots, employés au féminin comme épithètes de la vache, signifient, non pas, comme le veut M. Grassmann, « qui ne repousse pas (celui qui veut la traire) », mais « qui ne se retire pas, qui ne se dérobe pas », comme le prouve l'emploi de la racine *sphur* avec *ápa*, au vers VI, 61, 14. La nuance est plus importante qu'on ne pourrait croire. La « vache qui se dérobe » est un mythe équivalent à celui de la « mauvaise mère », et j'en ai, le premier je crois, montré l'importance dans ma *Religion védique*, II, p. 71 et suiv.

(La suite à un prochain cahier.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 12 OCTOBRE 1883.

La séance est ouverte à huit heures par M. Barbier de Meynard, vice-président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

M. Barbier de Meynard donne au conseil quelques informations sur le congrès des orientalistes de Leyde, qui a attiré un grand concours de savants venus de toutes les parties de l'Europe. Le français a été adopté comme la langue officielle du congrès : c'est en français que les séances ont été inaugurées par un des membres du gouvernement néerlandais et que les principales communications ont été faites dans les différentes sections. Celles-ci étaient au nombre de cinq : 1° la section sémitique, qui s'est partagée en deux séries, l'une pour l'arabe et les littératures musulmanes, l'autre pour le reste des idiomes sémitiques; 2° la section aryenne; 3° la section des langues africaines; 4° la section des langues de l'Asie centrale et de l'Extrême Orient; 5° la section de la Malaisie et de la Polynésie. M. Barbier de Meynard énumère les principaux travaux du congrès. Il ajoute que tous ses membres se sont séparés profondément touchés de l'hospitalité cordiale et affectueuse qu'ils ont reçue en Hollande.

L'ordre du jour appelle la discussion sur l'acceptation du legs fait à la Société asiatique par le regretté D[r] Sanguinetti d'une somme de dix mille francs. Le conseil décide qu'il y a

lieu d'accepter ce don généreux d'un de ses membres les plus zélés, et que les intérêts de ladite somme seront consacrés au service de la Bibliothèque et à différentes améliorations reconnues nécessaires.

M. Halévy fait une communication sur plusieurs mots hébreux. Cette communication sera complétée et insérée ultérieurement dans le *Journal asiatique.*

La séance est levée à neuf heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.* N. S. vol. XV, part III. July 1883. London. In-8°.

— *Proceedings of the Royal geographical Society and monthly record of Geography,* june-september 1883. London. In-8°.

— *The american Journal of Philology,* vol. IV, II. Baltimore, 1883. In-8°.

— *Johns Hopkins University circulars,* vol. II, n° 25. Baltimore, 1883. In-4°.

— *Johns Hopkins University studies. The Genesis of a New-England state (Connecticut),* by Alex. Johnston. Baltimore, 1883. In-8°.

— *Journal of the Asiatic Society of Bengal.* Extra Number to part I for 1882. Calcutta, 1882. In-8°. *Proceedings* of the same Society, n°s 3-6. March-june 1883. Calcutta, 1883. In-8°.

Par l'éditeur. *The Indian antiquary.* A Journal of oriental research, vol. XII, part 146-148. Bombay, 1883. In-4°.

Par la Société. *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft.* Band XXXVII, heft 2. Leipzig, 1883. In-8°.

— *Le Globe,* journal géographique. Bulletin n° 2. Mémoires n°s 1 à 3. Genève, 1883. In-8°.

— *Revue africaine,* n° 158. Alger, 1883. In.8°.

Par l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg. *Mémoires,* t. XXXI, n°s 1 à 4. *Bulletin,* t. XXVIII, n° 3. Saint-Pétersbourg, 1883. In-4°.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Revue des travaux scientifiques*, t. III, n° 4. Paris 1883. In-8°.

Par l'éditeur. *Polybiblion*, revue bibliographique universelle. *Partie littéraire*, livr. 1 à 3; *partie technique*, livr. 7 à 9. Paris, 1883. In-8°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, 1er et 2e trimestre 1883. *Compte rendu des séances*, n° 14. Paris, 1883. In-8°.

Par le directeur. *Revue de l'histoire des religions*, publiée sous la direction de M. Maurice Vernes, t. VII, nos 2 et 3. Paris, 1883. In-8°.

Par l'éditeur. *Journal des Savants*, juillet à septembre 1883. In-4°.

Par le gouvernement des Indes-anglaises. *List of the antiquarian remains in the presidency of Madras*, vol. I. Madras, 1882. In-4°.

— *Suggestions regarding the forest administration in the Madras presidency*, by D. Brandis. Madras, 1883. In-f°. *Ibid. the Hyderabad assigned districts.* Calcutta, 1883. In-f°.

— *Review of the forest administration in the several provinces of India*, for the year 1881-82, by W. Schlich. Calcutta, 1883. In-f°.

Par l'éditeur. *Archeological Survey of Western India*, vol. IV. *Report on the Buddhist cave Temples and their inscriptions*, by Jas. Burgess, vol. V. *Report on the Elura cave Temples and Brahmanical and Jain caves in Western India* by Jas. Burgess. London, 1883. In-4°.

— *A catalogue of the Chinese translation of the Buddhist tripitaka*, by Bunyou Nanjio. Oxford, 1883. In-4°.

Par le gouvernement des Indes-anglaises. *A Catalogue of sanskrit Manuscripts in the N. W. provinces*, by Dhundhira'j Sa'stri', part VII. Allahabad, 1882. In-8°.

— *A Catalogue of sanskrit Manuscripts existing in Oudh for the year 1881* by Devy Prasáda. Allahabad, 1882. In-8°.

Par le secrétaire d'État pour l'Inde. *The sacred books of the East* edited by F. Max Müller, vol. XVII. *Vinaya texts*, trans-

lated from the Pâli by F. W. Rhys Davids and Hermann Oldenberg, vol. XVIII. *The Zend-Avesta*, part. II, translated by James Darmesteter, vol. XIX. *The To-Sho-Hing-Tsan-King* a Life of Buddha, translated by Samuel Beal. Oxford, 1882 et 1883. In-8°.

Par le Ministère royal italien de l'instruction publique. *I diplomi Greci ed Arabi di Sicilia*, publicati, tradotti ed illustrati da Salvatore Cusa, vol. I, parte II (testo). Palermo, 1882. In-f°.

Par l'auteur. *Die sogenante Theologie des Aristoteles*, aus dem arabischen uebersetzt von Fr. Dieterici. Leipzig, 1883. In-8°.

Par le directeur. *Annales du musée Guimet*, t. V. Fragments extraits du Kandjour, traduits du tibétain par Léon Feer. Paris, 1883. In-f°.

Par l'auteur. *Géographie d'Aboulféda*, traduite de l'arabe en français et accompagnée de notes, par Stanislas Guyard, t. II, 2ᵉ partie, contenant la fin de la traduction et l'index général. Paris, 1883. In-4°.

Par la direction. *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale*, par le baron de Slane, premier fascicule. Paris, 1883. In-4°.

Par l'auteur. *Notes de lexicographie berbère*, par René Basset (Extrait du *Journal asiatique*). Paris, 1883. In-8°.

— *L'aventure du vizir de Lenkeran*, par J. Chodzko. Paris, 1883. In-8°.

— *Les époques littéraires de l'Inde*, par Félix Nève. Bruxelles et Paris, 1883. In-8°.

— *Épisodes de la conquête de l'Afrique par les Arabes*, par Ernest Mercier. Constantine, 1883. In-8°.

— *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Véda*, t. I (fasc. 36 de la Bibliothèque de l'École des hautes-études), par Abel Bergaigne. Paris, 1878. In-8°.

— *Le culte de Castor et Pollux en Italie*, par Maurice Albert (fasc. 31 de la Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome). Paris, 1883. In-8°.

Par l'École des langues orientales vivantes. *Histoire universelle par Étienne Açoghig de Daron*, traduite de l'arménien par E. Dulaurier. Paris, 1883. In-8°.

— *Chrestomathie persane*, par Ch. Schefer, t. I. Paris, 1883. In-8°.

Par l'auteur. *The Rivers of the Vedas*, by Edward Thomas. Hertford, 1883. In-8°.

Par l'éditeur. *Archæological Survey of India, report of a Tour in Bihan and Bengal*, by Alexandre Cunningham. Calcutta, 1882. In-8°.

Par l'auteur. *The Sanskrit Buddhist literature of Nepal*, by Rajendralála Mitra. Calcutta, 1882. In-8°.

Par la Société. *Bibliotheca indica*. Old series, n° 246 et *Biographical Dictionary of Persons who knew Muhammed* by Ibn Hajar, fasc. 22. New series, n° 493. *Chaturvarga Chintamani*, by Hemadri, nos 491-492. *The yoga aphorisms of Patanjali*, by Rajendralála Mitra, fasc. 4 et 5. Calcutta, 1883. In-8°.

SÉANCE DU 9 NOVEMBRE 1883.

La séance est ouverte à huit heures par M. Ad. Regnier, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

Trois places étant devenues vacantes dans le bureau, la commission du Journal et le conseil de la Société, M. le président propose de nommer provisoirement : 1° M. Pavet de Courteille, second vice-président (M. Barbier de Meynard devenant premier vice-président en remplacement de M. Defrémery); 2° M. Schefer, membre de la commission du Journal; 3° M. Maspero, membre du conseil.

Cette proposition est adoptée et les nominations provisoires seront soumises en séance générale à la ratification de la Société.

M. Ad. Regnier demande au Conseil de porter à 1,200 fr. l'allocation annuelle du sous-bibliothécaire, la somme de 600 francs qui lui était attribuée jusqu'ici étant devenue in-

suffisante. Le Conseil adopte cette proposition et nomme aux fonctions de sous-bibliothécaire M. A. Barthelemy, élève de l'École des hautes études et de l'École des langues orientales vivantes, en remplacement de M. Spiro, nommé à d'autres fonctions.

M. Maspero fait une communication sur une inscription égyptienne de six mille lignes, découverte par lui dans ses dernières fouilles. Cette inscription fournit de curieuses révélations sur la vie de l'âme au delà du tombeau, vie qui nous apparaît comme toute matérielle, et dont certains détails, rapprochés d'autres indications, semblent un souvenir de l'anthropophagie.

M. Stanislas Guyard offre au nom de M. Clermont-Ganneau qui ne peut assister à la séance, un exemplaire manuscrit du *Catalogue des manuscrits et imprimés arabes appartenant à diverses bibliothèques musulmanes de Damas.* Ce catalogue arabe, dressé par un savant musulman de Jérusalem, Yousef-el-Khaldy, a été donné par l'auteur à M. Clermont-Ganneau, il y a environ treize ans.

La séance est levée à neuf heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Bulletin de la Société des études indo-chinoises de Saïgon,* fasc. 1. Saïgon, 1883. In-8°.

— *Bulletin de la Société académique Franco-Hispano-Portugaise de Toulouse,* t. IV, n° 2, 1883. Toulouse. In-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie,* 3e trimestre 1883. Paris. In-8°.

Par le directeur. *Revue de l'Extrême-Orient,* dirigée par H. Cordier, t. II, nos 1 et 2, janvier-juin 1883. Paris, E. Leroux, 1883, In-8°.

Par la rédaction. *Polybiblion, partie littéraire,* 4e livr.; *partie technique,* 10e livr., octobre. Paris, 1883. In-8°.

— *Journal des Savants,* octobre 1883. In-4°.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Revue des travaux scientifiques,* t. III, n° 11. Paris, 1883. In-8°.

Par l'éditeur. *Johns Hopkins University Studies in Historical and Political Science*, édité par Adams, IX-X, juillet et août 1883. In-8°.

Par l'auteur. *Les manuscrits arabes de deux bibliothèques de Fas*, par René Basset. Alger, P. Fontana et Cie, 1883. In-8°.

— *Contes arabes. Histoire des dix vizirs*, traduite et annotée par René Basset. Paris, E. Leroux, 1883. In-12.

Par le directeur. *Cosmos, les mondes*, sous la direction de M. l'abbé F. Moigno, t. VI, n° 8, octobre. Paris, au bureau de la rédaction, 1883. In-8°.

Par l'auteur. *Notre colonie le Tong-Kin*, par H. Thureau. Paris, M. Dreyfus, 1883. In-12.

SÉANCE DU 14 DÉCEMBRE 1883.

La séance est ouverte à huit heures par M. Ad. Regnier, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

M. Rubens Duval présente d'importantes observations sur l'inscription fiscale de Palmyre, que M. le marquis de Vogüé a publiée dans le numéro d'août-septembre du *Journal asiatique*. Il propose de voir dans le mot *leménê* du titre de cette inscription l'équivalent du grec λιμένος. Comme l'expression grecque *τέλος λιμένιος* répond au latin *portorium*, il s'ensuit que le titre de l'inscription palmyrénienne peut être restitué avec certitude *nemoûsa di maksa di leménê di Adriana Tadmor*, et traduit ainsi : « Loi du portorium de Palmyre ». Cette restitution résout, comme on le voit, la question, que se posait M. de Vogüé, de savoir si l'impôt perçu par les publicains de Palmyre était ou non le *portorium*; et il en résulte qu'à l'époque où fut rédigée l'inscription, Palmyre était certainement englobée dans l'Empire romain.

Tout récemment, un savant assyriologue allemand, M. Paul Haupt, reprenant une idée de M. Oppert, avait proposé tout un système nouveau de transcription pour la sifflante et la

chuintante assyriennes. Se fondant sur l'orthographe de certains mots hébreux en assyrien et de certains mots assyriens en hébreu, il était d'avis que ce qu'on avait lu jusqu'ici *sch* en assyrien était au contraire un *s*, et qu'inversement l'*s* de la majorité des assyriologues devait être orthographiée par un *sch*. M. Guyard établit, d'après certaines lois phonétiques de l'assyrien, dont n'avait pas tenu compte M. Haupt, que l'ancienne transcription doit être maintenue, en ajoutant toutefois que la chuintante se prononçait vraisemblablement comme le *th* anglais ou le *ll* gallois, plutôt que comme le *ch* français dans *chien*, *cheval*. Les anomalies d'orthographe que l'on a relevées dans les mots hébreux transcrits en assyrien et dans les mots assyriens transcrits en hébreu tiennent soit aux variations de prononciation que nous révèlent les textes assyriens eux-mêmes ainsi que l'histoire de l'hébreu, soit à une de ces transpositions de son que l'on observe si fréquemment dans les transcriptions d'une langue à l'autre.

M. Clermont-Ganneau offre à la bibliothèque plusieurs numéros du *Journal officiel* où sont insérés des comptes rendus très détaillés des séances de la Société. Il ajoute qu'il est tout disposé à continuer régulièrement ces comptes rendus et que M. le Directeur du *Journal officiel* les accueillera comme par le passé. Le Conseil vote des remerciements à M. le Directeur du *Journal officiel* et à M. Clermont-Ganneau.

Le temps faisant défaut pour la lecture d'une communication de M. Halévy sur les inscriptions himyarites publiées dans le dernier numéro du *Journal asiatique*, M. Halévy dépose une copie de sa communication pour être insérée à la suite du procès-verbal.

La séance est levée à dix heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Revue des travaux historiques*, t. III, nos 6 et 7. Paris, 1883. In-8°.

— *Journal des Savants*, novembre 1883. Paris. In-4°.

Par le Ministère de l'instruction publique. *École supérieure des lettres d'Alger. Bulletin de correspondance africaine,* fascicule VI, novembre et décembre 1882. Alger, 1883. In-8°.

Par la Société. *Société de géographie,* n[os] 15 et 16, novembre 1883. Paris. In-8°.

— *Bulletin de la Société des études indo-chinoises de Saïgon,* année 1883, fasc. II, avril-juin. Saïgon. In-8°.

— *Revue africaine,* 27[e] année, n° 159, mai-juin 1883, Alger. In-8°.

Par le directeur. *The Indian Antiquary,* vol. XII, octobre-novembre 1883. Bombay. In-4°.

Par la rédaction. *Revue de l'histoire des religions,* 4[e] année, t. VIII, n° 4, juillet-août. Paris, 1883. In-8°.

— *Polybiblion,* revue bibliographique universelle, *partie littéraire,* 2[e] série, t. XVIII; *partie technique,* 2[e] série, t. XIX, novembre. Paris, 1883. In-8°.

— *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg,* VII[e] série, t. XXXI, n[os] 5-8. Saint-Pétersbourg, 1883. In-4°.

Par l'auteur. *Suggestions regarding forest administration in the central Provinces,* by Schlich, juin 1883. Calcutta. In-f°.

— *Râvaṇavaha,* 2[e] livraison, trad. allemande, par Siegf. Goldschmidt. Strasbourg, 1884. In-4°.

— *Les manuscrits arabes de deux bibliothèques de Fas,* par R. Basset. Alger, 1883. In-8°.

— *Recueil d'inscriptions libyco-berbères, excursion dans la Maouna,* par Reboud. Constantine, 1882. In-8°.

— *Éléments de la grammaire générale hindoustanie,* par J. Vinson. Paris, 1883. In-8°.

Par M. Barbier de Meynard, au nom de l'auteur. *Les rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam,* par Mehren. Louvain, 1883. In-8°.

Par l'éditeur, au nom de l'auteur. *Die Abhandlungen der Ichwân essafâ in Auswahl,* par Dieterici. Leipzig, 1883. In-8°.

— *Catalogue des livres arabes, turcs et persans, édités à l'imprimerie arabe du journal Eldjewaïb, à Constantinople*, janvier 1884. In-8°.

Par M. Robert Cust. *Grammaire albanaise, dialecte toskique*, par Constantinit Christophoridès d'Elvasanie. Constantinople, 1882. In-4°.

— *Kater Katekisma*, par Constantinit Cristoforidit Elbasanasit. Constantinople, 1867.

— *Historia e sentese skrōye*, par Constantinit Cristoforidit Elbasanasit. Constantinople, 1870. In-12.

Par M. Clermont-Ganneau. Les n[os] 111, 113, 205, 280, 296, 323 du *Journal officiel* de la République française, année 1883, contenant les comptes rendus détaillés des séances mensuelles du Conseil de la Société asiatique depuis le mois d'avril 1883, et une relation du Congrès des orientalistes à Leyde, par M. Clermont-Ganneau.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL DU 14 DÉCEMBRE 1883.

COMMUNICATION DE M. RUBENS DUVAL SUR LA LOI FISCALE DE PALMYRE.

M. le marquis de Vogüé, en publiant dans le cahier d'août-septembre 1883 du *Journal asiatique*, l'importante inscription de la loi fiscale de Palmyre, exprime l'espoir d'obtenir une reproduction du monument meilleure que celles qui lui ont été communiquées, et il ne pense pas que le moment soit encore venu de donner le commentaire suivi du texte. Il convient donc d'attendre une nouvelle communication avant de chercher à combler les nombreuses lacunes qu'offre le texte actuel. Il est, cependant, permis de répondre aujourd'hui,

par une interprétation bien entendue du titre araméen de la loi, à une question que M. de Vogüé pose à la fin de son mémoire (p. 181), et dont il signale l'importance en ces termes : « Une question qui ne ressort pas aussi clairement du texte, tel qu'il est conservé, est celle de savoir si le tarif promulgué par les magistrats de Palmyre était général ou local; le produit des recettes effectuées en vertu de ce règlement était-il versé dans la caisse de l'état romain ou dans celle de la ville ? L'impôt perçu par les publicains de Palmyre était-il le *portorium*, cette vaste contribution indirecte qui pesait sur tout le territoire de l'empire, et dont un récent ouvrage a si bien défini la nature ? Était-il au contraire un octroi municipal ? »

Le titre araméen qui nous permet de répondre à cette question, est ainsi conçu :

נמוסא די [מכס]א די למנא די הדרינא תדמר
ועינתא די מיא ..... [ק]יסר

Il est traduit par ces mots : « Loi fiscale concernant Adriana Tadmor et les sources d'eau. . . . . . César. »

Dans cette traduction les mots די למנא די signifient « concernant », littéralement : « de pour ce qui est de » דִי לְמָנָא דִי. Cette locution, aussi étrange qu'insolite, éveille des doutes sur l'exactitude de l'interprétation, et ces doutes acquièrent une grande force quand on lit dans les fragments grecs, p. 160, l. 1 et 2, ce qui suit :

τοῦ νόμου τω
λιμένος τον ὑδ[άτ]ων καισάρος
τῷ μισθώτῃ παρασχέσθαι

Les lacunes de ce passage sont malheureusement trop nombreuses pour être comblées; la partie araméenne du texte correspondante est, du reste, aussi endommagée et n'apporte guère de lumière. Néanmoins il est facile de comprendre, d'après les paragraphes qui précèdent, qu'il est question ici

d'un droit *à payer au fermier du portorium et des eaux de César.* Le mot portorium était traduit en grec par *τέλος λιμένιον*, et quelquefois, peut être, par *λιμήν* seulement; le *Thesaurus linguæ grecæ* donne sous le mot *τέλος* l'expression *τέλος ἐν λιμένι* comme l'équivalent du latin *portorium.* Le sens de l'araméen מכסא די למנא semble donc fixé par le passage grec que nous venons de citer. למנא est le terme araméen traduisant le grec *λιμήν*; la forme néo-hébraïque est למן et למין, la forme syriaque est ܠܡܐܢܐ. On peut supposer que le commencement du titre grec de la loi était libellé à peu près en ces termes :

Ὁ *νόμος τοῦ τέλους λιμενίου* Ἀδριανῆς Παλμύρας *καὶ τῶν πηγῶν καισάρος* Ἀδριανοῦ, *κ.τ.λ.*

Le texte araméen qui est conservé à peu près intact serait la traduction exacte de cette première partie du titre de la loi.

Quoique de moindre importance, quelques autres passages de la traduction appellent aussi la contradiction : P. 153, 5, IV, והן זבונא ne peut signifier « s'il est vendu »; il faut lire וְהֵן זָבוֹנָא « si l'acquéreur ». Page 161, 30 כד על כתבא מן די ne doit pas être traduit par « quant à l'acte écrit de celui qui... », aucun lien grammatical ne reliant כתבא à מן די. Les mots כד על כתבא sont vraisemblablement la fin d'un paragraphe et peuvent être traduits : « conformément à la loi écrite (par opposition à la coutume) ». Dans cette hypothèse, מן די et les mots qui suivent forment le commencement d'un autre paragraphe.

Page 173, le mot מעון dans le sens d'« erreur » est considéré comme un pluriel; mais l'araméen n'a pas de pluriel de noms en *oun;* c'est une forme d'abstrait, qu'il faut lire מַעְוָן, répondant au syriaque ܡܥܘܢ « erreur ».

QUELQUES NOTES

DE

LEXICOLOGIE MALAISE,

ADDITIONS AU *DICTIONNAIRE MALAIS-FRANÇAIS* DE M. L'ABBÉ FAVRE,

PAR M. MARCEL DEVIC.

(SUITE [1].)

31. اختيار *ikhtiyār.*

Ajouter le sens marqué dans le passage suivant : جك بر سلاهن عادة يڠ بهاري دڠن سڬراڽ ككند اختياري *jika bersalāhan 'ādat yanğ bahāri, segrā-ña kakenda ikhtiyārī* « s'il se conduit mal, que mon frère s'empresse de le *conseiller*, de le *diriger* ». (*Hikayat Abd-al-Moulouk,* édit. de Roorda van Eysinga, vers 268.)

32. امڤالو *ampālu.*

Espèce de gomme, dont Marsden (*Hist. de Sumatra,* I, 242) dit qu'il croit que c'est la gomme laque, à laquelle elle ressemble par la dureté et la couleur.

33. اوصل *usul.*

Ce mot, qui se rencontre au moins cinq fois dans les trois cent cinquante premiers vers de l'*Hikayat Abd-al-Moulouk*, est l'arabe أصول, pluriel de أصْل. Dans les passages auxquels nous faisons allusion, il s'applique à un jeune prince

[1] Voir *Journal asiatique*, janvier 1883, p. 93.

et paraît synonyme de بغساون *bangsāwan* « noble, d'illustre origine » : بسرله سده اوصل بغساون *besar-lah sudah usul bangsāwan* « le noble prince devint grand » (vers 22); ساڠت مناڠس اوصل يغ شهدا *sāngat menāngis usul yang chahada* « le prince aux manières languissantes pleurait beaucoup » (vers 295); منصور ڤون ماسق كدالم استان مغهادڤ اوصل مود تروان *Manṣūr pun māsuq ka-dālam astāna menghādap usul mūda tarūna* « Mansour entra au palais pour rendre visite au jeune prince » (vers 305. 306).

34. شهدا *chahada.*

Ce terme, qui figure dans un des passages ci-dessus (au mot اوصل), a été noté dans la courte liste que Roorda van Eysinga a mise en tête de son édition de l'*Hikayat Abd-al-Moulouk.* Le savant hollandais en constate l'origine sanscrite et le traduit par *kwijnend*, c'est-à-dire « languissant ». Souvent appelé par la rime dans le poème susdit, il peut se rendre par « souple et gracieux, aux allures pleines de mollesse, de flexibilité, de *morbidezza* ». C'est une épithète que l'auteur joint volontiers à d'autres marquant une idée de grâce, de gentillesse, comme ايلق *eloq* et منجلس *munjelis* (vers 158), چنتق *xantiq* et مانس *mānis* (vers 868). L'expression سلطان يغ شهدا *sulṭān yang chahada* « le gracieux sultan » se rencontre fréquemment (vers 399, 840, 3066, 3253 *et passim*), ainsi que ڤرمي يغ شهدا *permey yang chahada* « la gracieuse princesse ». Les Malais paraissent trouver un charme infini à la démarche qualifiée par ce vocable : سلطان مود سدڤ مانس لكون شهدا *sulṭan mūda sedap mānis lakū-ña chahada* « le jeune sultan était agréable et doux avec des façons gracieuses » (vers 646); استري منصور ... بردانغ سمبه لكون شهدا *istri Manṣūr berdātang sambah lakū-ña chahada* « l'épouse de Mansour s'approche et s'incline avec des façons gracieuses » (vers 224, voir aussi vers 863); چنتق مانس چلان تيادا لمه لمبت لكون شهدا *xantiq mānis, xelā-ña tiada, lemah lembut lakū-ña chahada* « élégant, charmant, sans défaut, plein de grâce, de souplesse, de flexibilité dans ses manières (vers 868), etc.

En résumé, le mot serait bien traduit par l'adjectif arabe لَيِّن, dans l'expression لين الاعطاف.

35. ايبو *ību*.

Au jeu du *râga* (ballon d'osier que les joueurs se renvoient de la main ou du pied), on nomme ايبو *ību* « mère » le personnage principal, le directeur du jeu : راج ملوكو ترلالو تاهو برسيفق راك ... منجادى ايبو *rāja Moloko ter-lālu tāhu bersīpaq rāga . . . menjādi ību* « le roi de Moloko était fort habile à lancer le râga, ... on le prit pour *ībou* ». (*Sedj. Mal.*, p. ٣٣٩.)

36. ايوهي *ayo-hey*.

Cette interjection, formée de deux termes qui s'emploient aussi séparément, est une imitation de l'arabe ايّها *ayyou-ha*. Elle est d'un usage constant dans l'*Hikayat Abd-al-Moulouk* : ايوهي سدراك *ayo-hey sudarā-ku* « ô mon frère ! » (vers 263 *et passim*).

37. كن *kan*.

Abréviation de اكن *akan*, préposition et particule marquant le futur. Cette forme écourtée n'est pas rare en poésie[1]. En voici un exemple : بارڠ مان سوك هب تروتكن اين كن ڤولق مڠهادڤ سلطان مسكى ڤون ماسق كدالم لاوتن *bārang māna sūka hamba turūtkan, ini kan pūlaq menghādap sulṭān, maski pun māsuq kadālam laūtan* « Je vous suivrai où il vous plaira, moi aussi j'irai devant le roi, fallût-il traverser l'océan. » (*Abd-al-Moulouk*, vers 103, 104.)

38. بورڠ ماتى *būrong māti*.

D'après A. Russell Wallace (*L'Archipel malaisien*, dans le *Tour du monde*, t. XXVI, p. 197), cette expression « oiseau mort » est la dénomination, dans l'Archipel malais, des peaux de Paradisiers préparées pour le commerce.

[1] Je dois cette observation a M. Klinkert le savant professeur de Leyde.

D'après le même naturaliste, بورڠ راج *būronğ rāja* désignerait le roi des Paradisiers, *Paradisea regia* (*ibid.*, p. 191).

39. عالت *âlat.*

C'est l'arabe آلة (ءالة) dont le *hamza* initial s'est amplifié dans l'écriture en ع. Bien que vicieuse au point de vue arabe, cette orthographe est si fréquente dans les textes malais imprimés ou manuscrits, qu'il est nécessaire de la noter dans les Dictionnaires.

40. فعت *fa'ta.*

C'est ainsi qu'il faut prononcer, et non *fa't*, partout où ce mot figure dans l'*Hikayat Abd-al-Moulouk*. L'auteur, en effet, le fait rimer avec كيت *kīta*, بيت *bēta* (vers 259, 260), avec كات *kāta*, مات *māta* et سرت *serta* (vers 291, 292), avec كوت *kōta* et چريت *xerīta* (vers 363, 364), avec ڽات *ñāta* (vers 3367) et avec tels ou tels de ces mêmes mots en maints autres passages. Quant au sens, c'est une épithète élogieuse qui s'adresse aux rois, aux princes et princesses, aux ministres, etc., et qu'on rendra tantôt par « le premier », tantôt plus vaguement par « distingué ». L'expression راج يڠ فعت *rāja yanğ fa'ta*, citée dans le Dictionnaire (d'après Klinkert), se trouve au vers 291 avec le sens, non de « le premier roi », mais de « l'héritier présomptif du trône ».

41. ڤڬن *pegan.*

Ajoutez le dérivé ترڤڬن *terpegan* qui a le même sens : سكتيك ترڤڬن دولي بݢند *sakotīka terpegan dūli baginda* « le roi demeura quelque temps *interdit* ». (*Abd-al-Moul.*, vers 145.)

42. ڤمبڠكس *pembunğkus.*

Enveloppe d'un ballot (comme بڠكوسن *bunğkūsan*) : ددالم سهاج يڠ تمبس تياد كويق ڤد ڤمبڠكس *didālam sahāja yanğ tembus, tiada kōyaq pada pembunğkus* « (les étoffes) ne sont trouées

qu'à l'intérieur, il n'y a point de déchirures aux enveloppes ». (*Abd-al-Moul.*, vers 120.)

43. ڤندو *pendua.*

Aux sens « qui fait durer, qui seconde, » les seuls que donne le Dictionnaire de l'abbé Favre pour ce dérivé de دو *dua*, ajoutez « plié en deux » : جك كرس تمڤ ملاك يڠ ڤنجڠ تڠه تيڬ جڠكل ايت دجديكن بݢند ڤندو تياد كليهاتن دري سبله *jika kris tempa Malāka yanḡ panjanḡ tenḡah tīga janḡkal ītu dijadīkan baginda pendua, tiada kalihātan deri sabelah* « prenant un kris de Malaka, long de deux empans et demi, le prince le *pliait en deux*, de façon qu'on n'en voyait plus qu'une face ». (*Sedj. Mal.*, p. 253.)

44. معرة *ma'arrat.*

دكناكن اوبت جادي مضلرة ڤيكر بݢند همڤيركن معرة *dikenakan ūbat jādi medlerat, pīkir baginda hampirkan ma'arrat* « le mal s'aggravant malgré les remèdes, le prince jugea qu'il approchait de l'*heure suprême* ». (*Abd-al-Moul.*, vers 248.) Le sens n'est pas douteux. Si le mot est bien orthographié, on peut y voir le terme arabe signifiant « dette, amende », ici « le moment de payer sa dette ».

45. مكر *mekra.*

Les significations « ruse, finesse », seules données par le Dictionnaire, ne suffisent pas. Le sens péjoratif est plus accentué dans le passage suivant : Le roi de Malaka apprend que son frère, le roi de Pahang, dont il se considère comme le suzerain, a fait tuer un gouverneur sans demander son assentiment : « Le roi de Pahang, s'écrie-t-il, nous montre sa *fourberie*, (sa *traîtrise*, son *manque de foi*), منونجقكن مكراڽ ڤد كيت *menunjuqkan mekrā-ña pada kīta* ». (*Sedj. Mal.*, p. 238.)

46. مياس *miyas.*

C'est, d'après A. Russell Wallace (*L'Archipel Malaisien*,

ibid., n. s., t. XXII, p. 158), le nom de l'orang-houtan « l'orang-outang ou *mias*, ainsi l'appellent les naturels » : le Dictionnaire de l'abbé Favre donne seulement ميا *miya* « espèce de singe ».

47. نافل *nāpal.*

« Terre grasse, dit le Dictionnaire, *qui se dissout dans l'eau comme le savon.* » Inexactitude à corriger. Marsden, qui a étudié de près cette substance, dit : « Le nappal est une pierre molle... ; au toucher, on la prendrait pour du savon... *Il n'est point soluble dans l'eau.* » (*Hist. de Sumatra*, t. I, p. 242.)

48. برناكل *ber-nākal.*

Ce dérivé de ناكل *nākal* ne figure point dans le Dictionnaire; et d'ailleurs les sens « méchant, vicieux, pervers », donnés au primitif, ne sauraient convenir dans le passage suivant : Un roi, au lit de mort, recommandant son jeune fils au premier ministre, dit : انقك ليڠه دڠن برناكل بلم سمڤي بچار عقل *Anaq-ku lēṅğah deṅğan bernākal, belum sampey bixāra 'aqal* « Mon fils est indolent et *timide*, encore inexpérimenté. » (*Hikay. Abd-al-Moul.*, vers 269.) Le père qui parle ici n'a aucune raison de qualifier d'une façon malsonnante un enfant qu'il adore et qu'il appelle plus loin ڽاو ايهند *ñāwa ayehnda* « âme de ton père ». Je regarde ce *nākal* comme représentant l'arabe ناكل *nākil* « faible, timide, peureux, impuissant ». Néanmoins, le mot malais doit bien se prononcer *nākal*, car le poète le fait rimer avec تڠݢل *tiṅggal*, ككل *kakal* et عقل *'aqal.*

49. هوس *haus.*

Le mot, ainsi orthographié dans le *Sedj. Mal.*, p. 60 et 64, est assurément identique à هاوس *hāus* du Dictionnaire. L'un et l'autre, à mon sens, représentent l'arabe هَوْس confondu avec هَوَس. Les sens de ces deux termes arabes se retrouvent dans les significations du mot malais; si celui-ci a pris plus particulièrement le sens de « soif », le dayak *haus*

« désirer, convoiter » a nettement conservé la signification primitive.

50. ڤنديكر *pendīkar.*

La prononciation *pendīkar,* au lieu de *pendīkir,* est attestée, dans l'*Hikayat Abd-al-Moulouk,* par les rimes ڮوسر *gūsar,* بسر *besar,* خبر *khabar* (vers 149, 150) سوداڮر *sūdāgar,* كاسر *kasar* (vers 111, 112), لشكر *lashkar,* ڮمڤر *gampar,* تاڮر *tāgar* (vers 341, 342), ايڤر *ipar* (vers 2545), etc.

51. هين *hīna.*

Aux sens « bas, vil, abject, ignoble », il convient d'ajouter la signification moins accentuée de « humble, respectueux ». A côté de ككلكوٴن يڠ هين *ka-laku-an yanğ hīna* « conduite ignoble », que donne le Dictionnaire, on notera ملكوكن هين *me-laku-kan hīna* « faire acte d'humilité, se prosterner devant un supérieur ». Beha-ed-din se présente devant le roi, son neveu, qui l'accueille avec bonté en lui disant : « Prenez place, mon oncle. » Et celui-ci بردادڠ سمبه ملكوكن هين *berdātanğ sambah melakū-kan hīna* « s'avance et dit en s'inclinant avec respect, etc. » (*Abd-al-Moul.,* vers 65.) Il n'y a évidemment dans l'acte de l'oncle ni bassesse, ni abjection, mais seulement un fait d'obéissance à l'étiquette royale.

52. ڮنداران *gandār-an.*

Le Dictionnaire ne donne pour les dérivés qu'il cite de ڮندر *gandar,* et parmi lesquels ne figure pas le terme ci-dessus, d'autre signification que « porter sur l'épaule, morceau de bois pour un transport de ce genre ». D'autre part, il note كندار *kandāra* « être à cheval, en voiture », avec son dérivé كنداراٴن *kandarā-an* « monture, véhicule ». Il aurait dû ajouter que les deux radicaux *gandar* et *kandāra,* primitivement identiques, ont continué à se confondre dans l'usage. Ainsi l'auteur de l'histoire des rois de Bendjer, راج بنجر *rāja Benjer* (Man. mal. n° 15 de la Bibl. nat.) emploie constamment ڮنداران *gandār-an*

dans le sens de « monture » : سات ݢندارن كود *sātu gandār-an kūda* « un cheval pour monture » (p. 29); برݢندارن كود *ber-gandār-an kūda* « monté à cheval » (p. 10); برݢندارن ݢاجه *ber-gandār-an gajah* « porté sur un éléphant » (p. 10). Voy. aussi p. 14, p. 47, etc.

53. براد *ber-ādu.*

Ajouter l'expression مڠكت براد *mañgkat ber-ādu* « mourir ». Voir *Man.* 15, p. 58.

54. چترا *xitrā.*

C'est une altération de چرترا *xeritrā* « histoire, récit ». Le mot et son dérivé چتراكن *xitrā-kan* « raconter » se lisent (mais sans ا *ā* long) à la première page du Man. mal., n° 67 de la Bibl. nat. (Histoire de قوبت مڠندرا *Qōbat Meñgindrā*) : دمكينله دچتركن اوله اورڠ يڠ امڤون چتر اين *demikien-lah di-xitra-kan uleh ōrañg yañg ampū-ña xitra īni* « ainsi raconte l'auteur de cette histoire ». L'expression دچتركن *di-xitra-kan* se retrouve fréquemment dans cet ouvrage, notamment pages 10, 11, 12, etc. Voici encore deux exemples de چترا *xitra* : ڤنجڠ امت چتران *panjañg āmat xitrā-ña* « l'histoire est bien longue » (*Ibid.*, p. 7); د حكايتكن اوله اورڠ يڠ امڤون چترا *di-ḥikāyat-kan uleh ōrañg yañg ampū-ña xitra* « l'auteur de l'histoire raconte » (Man., 15, p. 90).

Il semble qu'il y ait eu confusion entre چرترا *xeritrā* « récit » et چترا *xitrā* « forme, figure »; les deux mots sont d'ailleurs l'un et l'autre d'origine hindoue.

55. دڠدڠو *deñgu-deñgū.*

Forme altérée pour دڠڠ٢ *deñguñg-deñguñg* « bruire » : بر دڠدڠو بوڽين سڤرت كمبڠ ملڠسي *ber-deñgu-deñgū buñi-ña seperti kumbañg melañgsī* « (l'arc) bruit comme un frelon qui bourdonne » (*Qobat Mengindra*, p. 6).

56. توجه *tūjuh.*

Variante orthographique de توجو *tūju* ou توجق *tujuq* « di-

rection, dirigé vers » : تورنله هالغ توجه کڤدان *tūrun-lah hālanḡ ṭūjuh kapadā-ña* « les aigles descendirent, se dirigeant vers lui » (*Qob. Mengind.*, p. 9). Peut-être n'eussé-je pas noté cette variante, si ce n'était dans l'intention d'émettre l'hypothèse que ce mot représente l'arabe تَوَجُّه.

57. احيدة *ahīdat.*

Ce mot n'est autre que l'arabe أُخْذَة « charme, incantation ». Il ne figure dans le Dictionnaire ni sous cette forme ni sous aucune autre. En voici deux exemples, pris dans le manuscrit n° 67, ci-dessus cité, dont je respecte l'orthographe : دباچکن بڬند سوات احيدة يغ داجرکن اوله بنده بڬند *di bāxa-kan baginda suātu ahīdat yanḡ di-ajar-kan uleh bondah baginda,* « le prince récita une formule magique qu'il avait apprise de sa mère » (p. 4); مك بڬند ممباچ سوات احيدة يغ داجرکن اوله مويڠهده *maka baginda membāxa suātu ahīdat yanḡ di-ajar-kan uleh moyanḡda* « le prince récita une formule magique qu'il avait apprise de son royal bisaïeul » (p. 11). Aussitôt, continue l'auteur, s'éleva un ouragan formidable qui arrachait les plus gros arbres et faisait voler les rochers. Ce sont bien là des phénomènes tels qu'on en peut attendre après une incantation.

58. ڤستاك *pustāka.*

On ne trouve à ce mot, dans le Dictionnaire, d'autre sens que « livre des augures ». Dans le passage suivant, il signifie « science, pouvoir magique » : بيراق اى مڠلورکن کسقتيئنن تياد جوڬ ترتاهن دريڤد ساڠت کرس ڤستکان ديو مڠندرا *bebrapa īa menḡluar-kan kasaqtian-ña tiada jūga tertāhan deri-pada sānḡat kras pustakā-ña Dewa Menḡindra* « quelque valeur surnaturelle qu'il déployât, il ne put lutter contre la puissance extraordinaire de la science de Déwa Mengindra » (Man. 67, p. 11).

NOTE ADDITIONNELLE

AUX INSCRIPTIONS PALMYRÉNIENNES.

(Voir ci-dessus, p. 149.)

Un certain nombre de fautes d'impression m'ont échappé dans la revision des textes; de meilleures lectures ont été reconnues par moi depuis leur impression : je crois devoir donner ici ces corrections qui figurent déjà, pour la plupart, dans le tirage à part que j'ai distribué.

PREMIER PANNEAU. (N° de février-mars.)

Page 233, ligne 1. *Au lieu de* : 8, *lisez :* 18.
ligne 3. Le ח de la fin est certain.
ligne 4. Le dernier mot est חיבן.
ligne 8. Le second mot est יבקן = *διακρίνοντας;* correction proposée par M. Sachau et vérifiée sur l'estampage.

DEUXIÈME PANNEAU. (N° d'août-septembre.)

Page 156, ligne 12. [*ἀσ*]*σάρια ἐξ εν*. . .[*ἐ*]*κάσ*[*της*]*ἀσσ*. *ς*, cette correction, qui est certaine, rétablit la concordance entre ce passage et l'araméen, col. II, l. 1-2.

Page 157, dernière ligne. Le mot qui manque est מרי et le premier mot paraît être לתשמיש. « *Pour l'usage* des deux fontaines qui *jaillissent* dans la ville. »

Page 159, ligne 12. *lisez* : בר־חרי = *libertus.* (Cf. Sachau, ZDMG. XXXV, 737.)
ligne 20. Le premier mot paraît עשרי.

Page 161, ligne 36. Le dernier mot est très douteux.
ligne 37. Le commencement est. . .שב. . .

Page 163, LI, ligne 4. *Lisez* גרמנקום.
ligne 7. *Au lieu de :* הו, M. Sachau propose de lire : גו = ἐντός.
ligne 8. *Lisez :* ערפן = κέρμα.
ligne 17. *Lisez :* ליביש.

Page 165, ligne 23. Le premier mot paraît על ולדיא = « pour les enfants ».
ligne 34. *Lisez :* לחש[ב]ה יהוא, et les deux dernières lettres de la ligne sont certaines : elles sont gravées sur le cadre de l'inscription.
ligne 46. La seconde lettre est un נ.

Page 167, XVI et suiv. Le mot דהן, que je traduis « graisse », peut aussi bien, comme en arabe, désigner une huile parfumée, un « onguent ».

M. de Vogüé.

CORRECTION.

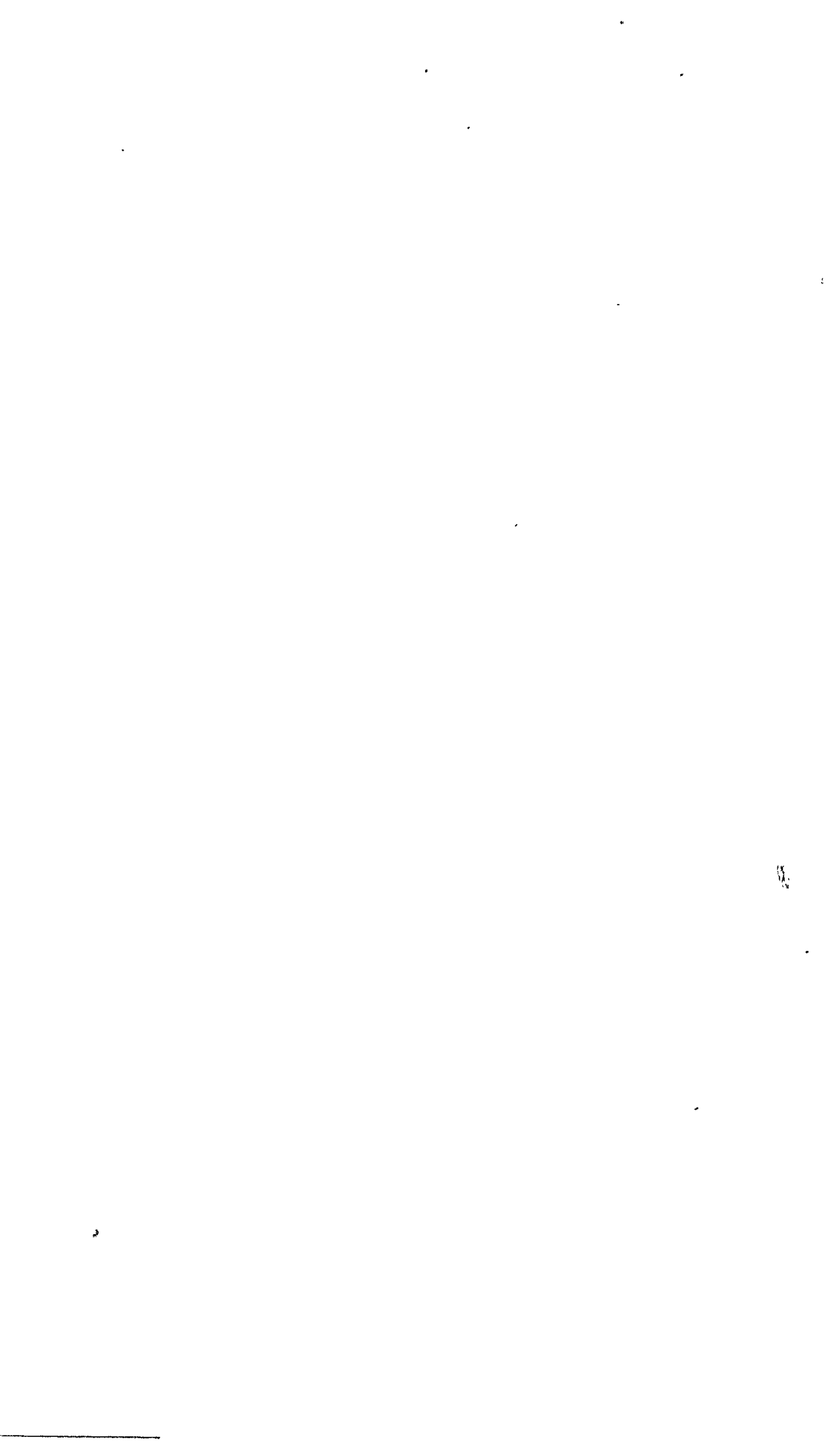
Page 307, ligne 21. Lettre de M. Hartwig Derenbourg à M. Barbier de Meynard. *Au lieu de :* texte complet, *lisez :* titre complet.

PL. I.

9

1

1bis



PL. II.

2



Faucher-Dujardin



7



PL.IV.

13

Héliog. Dujardin

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME II, VIII[e] SÉRIE.

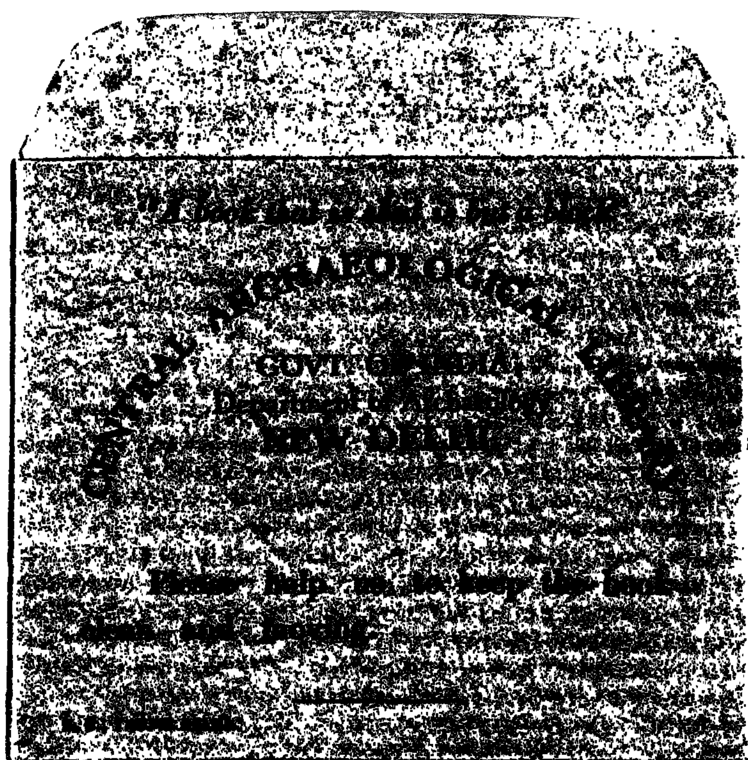
MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.



Le Gérant :

Barbier de Meynard.


GOVT